المرتقى الذلول إلى نفائس علم الأصول

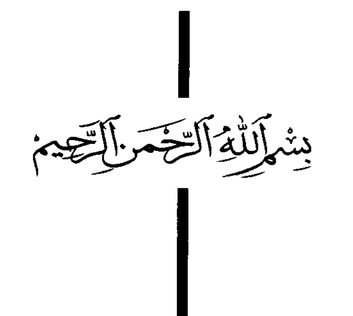
شرح على
رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة

للعلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي
رحمه الله

ومعه
مقدمة نفيسة في تاريخ علم الأصول
للعلامة الشيخ
عبد الرزاق عفيفي
رحمه الله

تأليف
أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم

المكتبة الإسلامية
للنشر والتوزيع





حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

رقم الإيداع : ٢٠٠١/١٠٤٥٩

المكتبة الإسلامية

القاهرة : ٣٨ ش صعب صالح ـ عين شمس الشرقية ت : ٤٩٩١٢٥٤



المرتقى الذلول إلى نفائس علم الأصول

شرح على

رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة

للعلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي

ومعه

مقدمة نفيسة في تاريخ علم الأصول

للعلامة الشيخ

عبد الرزاق عفيفي

رحمه الله

تأليف

أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم

المكتبة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد للَّه الواحد الأحد، الفرد الصمد، العليِّ الأعلى، الذي توحَّدَ بصفات الكمال، وتفرَّد بنعوت الجلال، وله الأسماء الحسنى، والصلاة والسلام على نبيِّه المُجْتَبَى، ورسولِه المصطفى، الذي جاهد في اللَّه وما وَنى، وبلَّغ الدين فوفَّى، وعلى آله وأصحابه شموس الضحى، وبدور الدُّجَى، ونجوم الهدى، ورُجُوم العِدَى.

.. وبعد:

فهذا بحمد اللَّه شرحٌ متوسط مُيَسَّر لرسالة الإمام السعدي ـ رحمه اللَّه ـ المُسَمَّاة: «رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة»، ولمَّا كان سمتُ الرسالة موافقًا لاسمها من حيث لطافة الحجم والنوع، وكونها جامعةً لكثير من مسائل العلم، واقتصارها على المهم النافع ـ رأيت أن أشرحها شرحًا يناسب وصفها: بحيث أقتصر على المهم من علم الأصول، وأجمع ما يحتاجه الدارس لهذا العلم، باعتدال وتوسط لا إخلال فيه ولا إملال، وعبارة سهلة مفهومة ليس فيها إعضال، مع التمثيل الوافي للقواعد الأصولية،وتحقيق المسائل ببيان الدليل على صحتها.

ومما يجدر بيانه هنا: أنَّ حِرْص المؤلف ـ رحمه اللَّه ـ على التيسير والإيضاح قد حمله على إسقاط كثير من مسائل الأصول المهمة، فضلاً عن أنه لم يتوخَّ الترتيب في أبواب الرسالة، حتى إنه ربما فرَّق مسائل الباب الواحد

في موضعين متباعدين كما فعل في الأمر والنهي والعموم وغيرها، وهذا ما يجعلنا نرجح أنه كان يورد مسائل الأصول بحسب تسلسلها في ذهنه دون مراعاة الترتيب أو استيعاب المهم من مسائل الفن.. ولذا فقد حرصت على تلافي هاتين الخصلتين في كتابه، وذلك بذكر ما أغفله من مهمات المسائل الأصولية، والسعي في ترتيب الكتاب في ضمن الشرح دون تعرُّض لجسم الرسالة.

وقد حرصت على اقتفاء نهج الأولين في فهم هذا العلم وتلقيه، وهو ما كان يتحرَّاه الإمام السعدي وأمثاله من أئمة الهدى الذين يريدون للأمة أمر رشد، ولذا لن تراني في هذا الكتاب سالكًا أيًّا من الطريقتين الشائعتين في كتب الأصول: أعني «طريقة المتكلمين»، و«طريقة الفقهاء»[1]، وإنما آثرت طريقة السلف التي تحلَّى بها قليل من الكاتبين في الأصول: كالإمام ابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي[2]، وأضرابهم من الذين ساروا بالأصول سيرتها الأولى التي اختطها مؤسِّس علم الأصول: الإمام الشافعي رحمه اللَّه.

ومن هنا كَثُرَ اعتمادي - وحُقَّ لي - على آراء شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا العلم، فقد بدا لي بالتتبع والدراسة وجمع مادته الأصولية[3] أن ما كتبه - رحمه اللَّه - في الأصول هو من أنفس ما خُطَّ في هذا العلم رغم قلة عناية

(١) سيأتي بيان خصائص كل من هاتين الطريقتين في خلال النبذة التاريخية للشيخ عبد الرزاق عفيفي، وسيتبين لك أن كلتا الطريقتين عقيمتان بعيدتان عن النهج السلفي الصحيح.

(٢) وقد بينت خصائص الأئمة الثلاثة: ابن حزم وابن تيمية والشاطبي، وأفردت لكل منهم رسالة خاصة في بيان آثارهم التجديدية الحميدة في علم الأصول، وقريبًا تخرج إلى النور بمشيئة اللَّه.

(٣) وذلك ضمن مشروع «التقريب والتهذيب لعلوم شيخ الإسلام»، وقد جمعت في «قسم أصول الفقه» نحو خمسة مجلدات، وقد صدر منها مجلد واحد بعنوان «فصول في أصول الفقه» والباقي في سبيله إلى النشر بإذن اللَّه.

الدارسين به، إذ شُغلوا عن ذلك بدراسة آثاره في العقيدة والفقه والتفسير وغير ذلك، وإن كنت أوقن أن آثاره الأصولية لا تقل جلالة عن غيرها.

وإن المتأمل في مادته الأصولية يلحظ أنها تخالف السمت الغالب على كتب الأصول عند المتأخرين، فقد سلك بالأصول سبيلاً آخر، وهو السبيل الذي كان عليه الأئمة الأولون، وخطا بالعلم خطوات واسعة في الاتجاه الصحيح، وفتّق مسائل جديدة لم يُسْبَق إليها، وحررها من قيود المذهبية، وأكسبها حياةً ومرونة بحيث صارت أداة طيِّعة في اقتباس أحكام الشريعة من الأدلة الشرعية، بعد أن صارت الأصول ـ على أيدي المتأخرين ـ جسدًا لا روح فيه[١] فلا جَرَمَ كَثُرَ اعترافي من معينه رحمه اللَّه.

وإنما نبهت على هذا الذي صنعته على سبيل الاعتراف بالفضل، ومن جهة أخرى ألقي الضوء على هذه الناحية الخفية عند شيخ الإسلام، فإن ابن تيمية الأصولي لم يَلْقَ من الإكبار والعرفان ما لقيه ابن تيمية المفسِّر وابن تيمية المتكلم وابن تيمية الفقيه، حتى الذين صنفوا في مناقبه ـ رحمه اللَّه ـ لم يوفوا هذا المقام حقه!!

وهذا الذي قررته هنا إنما بلوته بنفسي وانتهيت إليه بعد تتبع واستقصاء، لا بناءً على نظر عابر، ولا اعتمادًا على حسن الثناء عليه رحمه اللَّه، فقد وجدت لديه حلولاً لمشكلات أصولية معضلة لم أجدها عند غيره[٢]، ورأيته يحقق المسائل الكبار التي أعيت الأصوليين في أسطر قليلة على غاية الدقة

(١) وقد أفضنا في بيان السمات الخاصة بالمنهج الأصولي عند ابن تيمية في كتاب: «الإمام ابن تيمية وآثاره التجديدية في أصول الفقه».

(٢) انظر مثالاً لذلك: ما جاء في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٠ ـ ١٢٠)، فقد هدم الفكرة الأم التي قام عليها المذهب الظاهري، وبرهن على ذلك بما لم أجد أحدًا سبق إلى مثله، مع أن الكلام لم =

والإحكام، مع حسن الاستدلال وقوة البرهان، فربما ألف بعضهم كتابًا في المسألة ولم يبلغ فيها ما قرره شيخ الإسلام عرضًا في ثنايا الكلام. وذلك فضل اللَّه يؤتيه من يشاء.

هذا ما توخيته وأردته، ولا أقول أني حصَّلته وأحرزته، فليس كل مريد للخير يبلغه، نعوذ باللَّه من الخذلان، على أني اجتهدت وسعيت، وما التوفيق إلا من اللَّه وحده، بيده الخير ومنه الهدى، فإن أصبت مرامي فللَّه الحمد والمنة على ما يسَّر وهدى، وإن أخطأت أو قصَّرت فذلك من نفسي ومن الشيطان، وأسأل اللَّه العفو والعافية.

تنبيه:

يلي هذه المقدمة ثلاثة مداخل مهمة وهي:

١ - ترجمة موجزة للإمام السعدي وبيان خصائص كتبه.

٢ - شذرة ذهبية من تاريخ علم الأصول للعلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه اللَّه.

٣ - مخطط إجمالي يبين صورة علم الأصول.

وصلى اللَّه وسلم وبارك على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبو الفضل

عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم

القاهرة/ ليلة الثلاثاء ٢٨ من صفر لسنة ١٤٢٢ هـ

الموافق ٢٢ من مايو لسنة ٢٠٠١ م

= يكن متوجهًا في الأصل إلى نقد المذهب الظاهري.

ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد ال سعدي.

- ولد بعُنَيْزَة في القصيم في الثاني عشر من المحرم سنة سبع وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية.

- مات أبوه وأمه في سن مبكرة، فعاش يتيم الأبوين، وكفلته زوجة أبيه وآثرته بالرعاية أكثر من أبنائها.

- ولما شب صار في بيت أخيه الأكبر حمد وكان رجلاً صالحًا، فنشأ عبد الرحمن نشأة صالحة كريمة، وعُرِفَ منذ حداثته بالحرص على الصلوات في الجماعة والاجتهاد البالغ في طلب العلم.

- عُرف ـ رحمه اللَّه ـ بحسن الخلق، وطيب الكلام، وبذل النصيحة، والتواضع الجم، والسعي في مصالح الخلق، مع حسن الديانة، والزهد والتعفف، والشفقة على المساكين، وقد عرض عليه القضاء أكثر من مرة فأبى، وكان له أعمال سرية كثيرة عرفت بعد وفاته.

- ولما كان بهذا الحال من الديانة والصيانة ونفع الخلق فلا عجب أن اجتمعت النفوس على محبته، وأجمع الناس على تقديمه وطاعته.

- وقد أخذ العلم على كثير من علماء نجد كما خلّف ـ رحمه اللَّه ـ

(*) لخصنا هذه الترجمة من كتاب «الشيخ عبد الرحمن السعدي وجهوده في توضيح العقيدة» للأستاذ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، فقد أورد ترجمة وافية للسعدي تبلغ قرابة خمسين صفحة (ص ١٣ ـ ٦١).

تلاميذ نجباء أشهرهم العلامة بن عثيمين ـ رحمه اللَّه.

• وعقيدته عقيدة السلف الصالح، وفقهه فقه الدليل، وله في العقيدة والفقه كتب تدل على رسوخه فيهما، وقد عني بعلم التفسير، ونهج فيه نهج أئمة السلف، ولذا بورك فيما كتبه في التفسير حتى صار كتابه «تيسير الكريم الرحمن» من أكثر كتب التفسير قبولاً وشيوعًا في الآونة الأخيرة، كما كان ـ رحمه اللَّه ـ ذا مشاركة حسنة في علوم أخرى.

• أما تآليفه ـ رحمه اللَّه ـ فهي كثيرة منوعة أكثرها في العقيدة والتفسير والفقه والخطب والمواعظ[1].

• وينبغي أن نبين هنا أن العلامة السعدي قد تميز ـ رحمه اللَّه ـ بخصلتين حميدتين تصبغان معظم تآليفه وهما:

١ ـ الحرص على التيسير والتسهيل وتقريب العلوم الشرعية لجميع طبقات الناس، ولذا كثر في عنوانات كتبه لفظة «التيسير» و«التوضيح» ونحو ذلك.

٢ ـ العناية بجمع مهمات العلوم وأشتات الفوائد مما ينبني على التتبع والاستقراء ويحتاج إلى وقت طويل لتحصيله، مع حسن الاختيار وجودة الترتيب، وهذه الخصلة ترجع إلى التي قبلها، لأن في هذا من التيسير وتوفير الجهد والوقت ما لا يخفى.

• توفي العلامة السعدي في الثالث والعشرين من جمادى الآخرة عام ستة وسبعين وثلاثمائة وألف، رحمه اللَّه رحمة واسعة وأجزل له المثوبة.

---

(١) أورد الأستاذ عبد المحسن العباد في ترجمته للسعدي اثنين وأربعين مؤلفًا ولخص فكرة كل كتاب منها (انظر ص ٤٣ ـ ٥٨ من كتابه).

[٢]

شذرة ذهبية في تاريخ أصول الفقه(*)

للعلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله

أحمدك اللَّهم حمدًا يليق بجلالك، وأشكرك شكرًا يوافي نعمك ويكافئ مزيدك، سبحانك لا نحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك. وأشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك شهادةً تُكَفِّر بها عنا السيئات، وترفعنا بها عندك أعلى الدرجات، وأشهد أن محمدًا عبدك المرتضَى، ونبيك المجتبَى، ورسولك المصطفى، صلوات اللَّه وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد: فأصول الفقه من العلوم التي عمَّ نفعها، وعظمت فائدتها، فقد استطاع به المجتهدون فطرةً واستعدادًا أو دراسة واكتسابًا أن يستثمروا نصوص الشريعة، وأن يستنبطوا بها الأحكام من أدلتها التفصيلية على أكمل وجه وأتقنه، وأوضح طريق وأبينه، ووقف من عُني بدراسته من العلماء المقلدين على مآخذ الأئمة المجتهدين ومداركهم، وعرفوا طريقهم في اجتهادهم

(*) أورد العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي هذه الشذرة في مطلع تعليقه على كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي بعنوان: «كلمة موجزة عن تاريخ أصول الفقه» طبعة المكتب الإسلامي ببيروت وهي على وجازتها في غاية النفاسة والنفع والبركة، حيث اختصرت تاريخ علم الأصول بصورة وافية واضحة، وبينت الأساس السلفي الصحيح لعلم الأصول، وانتقدت الطريقتين الغالبتين على علم الأصول، وهما: طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف، وكشفت عما فيهما من مباينة لطريقة الأولين، وخروج عن المنهج الرشيد الذي خطه الشافعي في رسالته العتيقة في علم الأصول، فهي بحق مدخل نقدي لا غِنى لدارسي الأصول عن مطالعته، ولذا جعلناها غُرَّةً في جبين هذا الكتاب، تَيَمُّنًا بها وبكاتبها المبارك الذي نحسبه من الربانيين من علماء هذه الأمة، رحمه اللَّه رحمة واسعة.

ومذاهبَهم في استنباطهم، فطبقوا قواعدهم على ما جَدَّ من أَقْضِيَة، واستخرجوا على أصولهم أحكامًا في كثير من المسائل نسبوها إليهم تخريجًا حيث لم يثبت عنهم فيها حكمٌ نصًا[١] .

وقد يبلغ من يُعْنَى بعلم الأصول ويأخذ نفسه بدراسة قواعده استدلالاً عليها وتطبيقًا لها على نهج من تقدمه من الأئمة أن يكون مجتهدًا مطلقًا يعتمد في بحثه على أصول الشريعة، ويرجع إلى أدلتها ويستنبط منها الأحكام[٢] ، **وربما كان هذا أيسر له وأعم نفعًا، وأسلم عاقبة من اجتهاده في المسائل على مقتضى أصول إمام معين واستخراج الفروع على أصوله**[٣] .

وقد كانت العربية سليقةً للصحابة ﷺ وبلغتهم نزل القرآن، وبها بيَّنه النبي ﷺ ، فكانوا يعرفون مقصد الكلام ومغزاه من لحن القول وفحواه، قد شهدوا عهد الوحي والتنزيل؛ ولزموا النبي ﷺ في سفره وإقامته، وكانوا مع ذلك على جانب عظيم من الفطنة والذكاء، وسلامة الذوق، ونور البصيرة، والحرص على التشريع علمًا وعملاً، فوقفوا على أسرار الشريعة

(١) هذه ثمرة الأصول في حق فقهاء المذاهب، وهي الثمرة الدنيا لهذا العلم.

(٢) وهذه ثمرة الأصول في حق المجتهد الحر الذي لا يتقيد بمذهب، وإنما يتبع الدليل ويغترف من نبع الكتاب والسنة مباشرة، وهي الثمرة العليا لعلم الأصول.

(٣) هذه لفتة سديدة موفقة، فإن دعاة المذهبية يوجبون على الفقيه أن يكون مقيدًا بمذهب، وذلك لحسم الفوضى الدينية بزعمهم، والحق أن ما ذكره الشيخ هنا يبطل مقولتهم تلك، فإن معاناة قواعد المذهب والتخريج على كلام الإمام المتبع ليس بأيسر ولا آمن من التعامل مباشرة مع نصوص الكتاب والسنة، فقد وضع المذهبيون قيودًا معقدة لفهم مذاهب الأئمة والتخريج عليها لا تقل صعوبة عن الأصول التي يستنبط بها من نصوص الكتاب والسنة مباشرة، فكيف يؤثرون الاجتهاد في فهم كلام الرجال وإن جلَّ قدرهم على الاجتهاد في فهم كلام اللَّه ورسوله ﷺ مع تقارب الجهد المبذول.

ومقاصدها، ولم يجدوا في أنفسهم حاجةً إلى دراسة قواعد يستعينون بها في استثمار نصوص الشريعة، ولا ضرورةً تلجئهم إلى تدوين أصول يُرْجَع إليها في استنباط الأحكام من الأدلة.

وقد سار التابعون على مدرجتهم، وسلكوا سبيلهم، فاستغنوا غِناهم، لقرب العهد بالوحي، وقوة الصلة بالصحابة، وكثرة الأخذ عنهم والمخالطة لهم، وغلبة السلامة على اللغة العربية من الكلمات الدخيلة.

ولما بَعُدَ العهد بزمن النبوة، وكثر اختلاط العرب بغيرهم من الفرس والروم، وتُرْجِم كثير من الكتب اليونانية وغيرها إلى اللغة العربية أيام الدولة العباسية ـ استعجم كثير من العرب في لغتهم وأساليب كلامهم، وتأثرت أذواقهم، واختلفت مناهجهم، وتغيرت أغراضهم في نثرهم وشعرهم، واللّغة العربية لغة الكتاب والسنة أسلوبًا ومنهجًا، ومقصداً ومَغْزَى، فهي الطريق إلى فهمهما والعمدة في إدراك أسرارهما، وعليها يتوقف معرفة كثير من وجوه إعجاز القرآنِ، فلذا عُنِي العلماء بحفظها في جوانبها المختلفة بشتى الوسائل وتوسعوا في تدوين قواعدها، وبدأوا يضعون قواعد أصول الفقه، وساعدهم على ذلك ما وقفوا عليه في الكتب المترجَمة من صناعة التأليف، ونظام التقعيد، وحسن التبويب والترتيب.

وزادَ تدوينَ أصول الفقه سهولةً أنَّ قواعده عند علماء الحديث في الحجاز وعلماء الرأي بالعراق بدأت تتمايز في نقاش المجتهدين من الفريقين، وتظهر في حجاجهم واستدلالهم؛ وإن لم تكن مُدَوَّنةً لديهم.

وكان أول من عني بتدوين أصول الفقه فيما اشتهر بين العلماء **أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس الشافعي**، فأملى كتابه المعروف بالرسالة، وكتبه عنه الربيع

ابن سليمان المرادي، وقد جمع في إملاء الرسالة بين أمرين إجمالاً:

الأول: تحرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسنة، وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.

الثاني: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقاشٍ للمخالفين تزيده جزالة العبارة قوة، وتُكْسِبه جمالاً، فكان كتابُه قاعدة محكمة بَنَى عليها من جاء بعده، ومنهجُه فيه طريقًا واضحًا سلكه من ألَّف في هذا العلم وتوسع فيه.

وقد تبعه في الأمرين أبو محمد عليُّ بن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، بل كان أكثر منه سردًا للأدلة النقلية مع نقدها، وإيرادًا للفروع الفقهية مع ذكر مذاهب العلماء فيها وما احتجوا به عليها، ثم يُوسِعُ ذلك نقدًا ونقاشًا ويرجح ما يراه صوابًا، غير أن أبا محمد وإن كان غير مُدَافَع في سعة علمه واطلاعه على النصوص، وتمييز صحيحها من سقيمها، والمعرفة بمذاهب العلماء وأدلتها وإيراد ذلك في أسلوب رائع وعبارات سهلة واضحة لم يبلغ مبلغ الشافعي، فقد كان الشافعي أخبر منه بالنقل، وأعرف بطرقه، وأقدر على نقده، وأعدل في حكمه، وأدرى بمعاني النصوص ومغزاها، وأرعى لمقاصد الشريعة وأسرارها، وبناء الأحكام عليها، مع جزالة في العبارة تُذَكِّر بالعربية في عهدها الأول، ومع حسن أدب في النقد، وعفةِ اللسان في نقاش الخصوم والرد على المخالفين.

ولو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته في الأمرين تقعيدًا واستدلالاً، وتطبيقًا وإيضاحًا بكثرة الأمثلة، وتركوا الخيال وكثرة الجدل والفروض، واطَّرحوا العصبية في النقاش والحجاج، ولم يزيدوا إلا ما تقتضي

طبيعة النماء في العلوم اضافته من مسائل وتفاصيل لما أُصِّلَ في الأبواب، وإلا ما تدعو إليه الحاجة من التطبيق والتمثيل من واقع الحياة للإيضاح، كما فعل ابن حزم ـ لَسَهُلَ هذا العلم على طالبيه، ولانتهى بمن اشتغل به إلى صفوف المجتهدين من قريب.

ولكنهم اختلفوا فأخذ كل جانبًا:

● فمنهم من عُني بالقواعد وإثباتها بالأدلة عقلاً ونقلاً، مع بسط القول ووضوح العبارة في سوق الأدلة ونقاشها وضوحًا لا يُعْوِزُ القارئَ إلى شرح أو بيان، غير أنهم قَصَّروا في جانب الأمثلة والتطبيق، فلا يوجد في كتبهم من ذلك إلا النَّزْر اليسير، ثم هو تقليدي يرثه الآخر عن الأول، فلا تنويع ولا تجديد ولا تطبيق لما جَدَّ من القضايا في العهود المختلفة، وأكثروا مع ذلك من الجدل والخيال والفروض وألوان الاحتمال، وذكْر مسائل لا تدعو لها الحاجة، وقد عُرِفَتْ هذه الطريقة بطريقة علماء الكلام[1] .

---

(١) وتسمى أيضًا طريقة الشافعية، مع أن الشافعي بريء منها، والظاهر أنها نسبت للشافعية لكون كثير من متكلمي الشافعية وعلى رأسهم أبو بكر الباقلاني قد صنفوا في أصول الفقه على هذا النهج، وإلا فإن طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي قد احتذاها كثير من أصوليي المذاهب الأربعة وغيرهم.

وقد عُرف المتكلمون بالخوض في علم الأصول على نهجهم الخاص، حيث ألبسوه لباسهم، فغلب عليه التجريد والبحث النظري العقيم الذي لا يهدف إلى ممارسة الفقه بصورة عملية، وإنما يسبحون في علم الأصول بقصد الرياضة العقلية غالبًا، جريًا على ما تعودوه في علم الكلام، ولذا لم تكن مُقَرَّرات المتكلمين الأصولية صالحة تمامًا لتهيئة الفقيه الحقيقي، وهذا ما قرره شيخ الإسلام حين وصف المتكلمين بأنهم: «يُجَرِّدون الكلام في أصول مُقَدَّرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًا فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان تكلمًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقُّقَ لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدِّره من أفعال العباد =

وممن نسج على منوالها في تأليفه: أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي في كتابه «المعتمد»، وأبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه الجويني الأشعري الشافعي الشهير بإمام الحرمين في كتابه «البرهان»، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الأشعري الشافعي في كتابه «المستصفى»، فهؤلاء ومن سلك سبيلهم لم يراعوا في تأليفهم فروع مذهب معين، إنما هَمُّهم تفصيل القواعد الأصولية وإيضاحها بالأمثلة، وذِكْر خلاف العلماء فيها، والاستدلال عليها، ومناقشة الأدلة، وترجيح ما يرونه.

وقد جمع ما في هذه الكتب فخر الدين محمد بن عمر الرازي الأشعري الشافعي في كتابه «المحصول»، وأبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم السيف الآمدي الأشعري الشافعي في كتابه «الإحكام»، مع بسط في القول ووضوح في العبارة.

● ومنهم من أكثر من المسائل الفقهية، وعُني فيها بالانتصار لمذهب معين، وقرر إلى جانبها قواعد أصولية على ضوء ما حَكَمَ به إمامه في هذه المسائل، فكان صنيعه في تأليفه أشبه بصنيع مجتهد المذهب الذي يُعْنَى بمعرفة أصول إمامه من الفروع التي نَصَّ على حكمها، لا صنيع المجتهد المطلق أو العالم الأصولي المنصف الذي يُعْنَى ببحث القواعد الأصولية على ضوء أصول الشريعة والاستدلال عليها بالكتاب والسنة، دون ميل إلى نصرة

وهو لا يعرف حكم الأفعال المُحَقَّقة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المُقَدَّرات فهو كلام باطل» (مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٠٢).

ولقد كان من آفات الطريقة الكلامية تعسير الدراسة الأصولية بالصياغة الكلامية، وتطرُّق المصطلحات الكلامية إلى علم الكلام، وكثرة الفروض والاحتمالات وتشقيق القول بما لا منفعة فيه، مما صدَّ كثيرًا من الدارسين عنه وحُرِمُوا بسبب ذلك من منافع علم الأصول.

مذهب معين في الفروع الفقهية[١]، وتُسمَّى هذه الطريقة طريقة الحنفية لشيوعها فيهم[٢].

وممن نهج سبيلها: أبو زيد عبيد اللَّه بن عمر الدبوسي، ومحمد بن أحمد السرخسي، وعلي بن محمد البزدوي.

ولو سلك هؤلاء طريق الاستقراء، فأكثروا المسائل الفقهية من أبواب

---

(١) وآفة هذه الطريقة أنها لم تجعل غاية الأصول هي تكوين المجتهد المطلق، وهو ما قصده الشافعي حين وضع مؤلَّفه الأول في هذا العلم، وإنما هدفت تلك الطريقة بأصول الفقه إلى دعم المذهبية وترسيخ التقليد، فصار هَمّ أصحابها الدفاع عن أصول أئمتهم في كل ما ذهبوا إليه، فإذا كان الشافعي قد استنبط من نصوص الكتاب والسنة وكليات الشريعة ومسالك الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين ـ إذا كان قد استنبط ـ رحمه اللَّه ـ من هذه المنابع قوانين كلية عامة لاستنباط الأحكام من الأدلة ـ أي: إن الأحكام الفقهية هي ثمرة أصول الفقه عنده ـ فإن هؤلاء قلبوا الشجرة، فجعلوا الثمرة أولاً والجذور آخرًا!! وسوغوا أن تكون الأصول لاحقة على الأحكام، وذلك بأن نظروا في المسائل والأحكام الفقهية التي ورثوها عن أئمتهم ثم استخرجوا القواعد من تلك الأحكام.

ولقد أصبحت الأصول على هذا النهج ـ كما يعبر العلامة أبو زهرة ـ «غير حاكمة على الفروع بعد أن دُوِّنت، أي أنهم استنبطوا القواعد التي تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهي مقاييس مقررة وليست حاكمة» (أصول الفقه لأبي زهرة ص٢٢)، وبعبارة الطاهر بن عاشور: «تُمَكِّن تلك القواعد المتضلِّعَ فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب» (أليس الصبح بقريب ص٧)، وبهذا تصير الأصول عقيمًا لا تلد أحكامًا، وبهذا يموت الاجتهاد!!

ومن هنا تنحل المعضلة التي أعيت السائلين: كيف تبقى أصول الفقه التي هي بذرة الاجتهاد ويضيع الاجتهاد الذي هو ثمرة تلك البذرة؟! وقد أجبناك قبل السؤال، ولعل في جوابنا ما يفيد أن أصول الفقه قد اتُّخِذَت على أيدي هؤلاء سبيلاً لتقويض الاجتهاد، فإن السلاح إذا أسيء استعماله كان قوة للخصوم.

(٢) نُسِبَتْ هذه الطريقة للأحناف مع أن لها أتباعًا في كل مذهب، وذلك لكونهم أول من سلكها من فقهاء المذاهب، ولكونها أكثر شيوعًا فيهم، وتسمى أيضًا طريقة الفقهاء، وذلك لكونها أصولاً مستخرجة من المادة الفقهية لا من الأدلة الشرعية كما بيناه في التعليق السابق.

شتى، على أن يجمعها وحدة أصولية، كما فعل ذلك الشاطبي أحيانًا في كتاب «الموافقات»، وقصدوا بذلك الشرح والإيضاح، والإرشاد إلى ما بينها من معنى جامع يقتضي اشتراكها في الحكم دون تقيد بمذهب معين ليَخْلُصوا إلى القاعدة الأصولية، وأتبعوا ذلك ما يؤيد الاستقراء من أدلة العقل والنقل - لكان طريقًا طبيعيًا تألفه الفطر السليمة وتعتمده عقول الباحثين المنصفين، ولأكسبوا من قرأ كتبهم استقلالاً في الحكم، وفتحوا أمامهم باب البحث والتنقيب، ويَسَّروا لهم تطبيق القواعد الأصولية على ما جَدَّ ويَجِدُّ من القضايا في مختلف العصور.

واكتفَى من جاء بعد هؤلاء باختصار كتب من سبقهم وتلخيصها غالبًا على إحدى الطريقتين، كالبيضاوي في «المنهاج»، وربما جمع بعضهم في مختصره بين الطريقتين كابن الهُمام في «تحريره»، وقد بلغ كثير من المختصرات حدَّ الإلغاز فاضطُرَّ من يقرؤها أن يرجع إلى الأصول التي منها اختصرت ليتمكن من فهمها أو شرحها.

وخيرٌ لمن يريد فهم علم الأصول على وجهه ويرسخ فيه أن يرجع في قراءته إلى كتب الأوائل فإنها أقعد، وعبارتها أدق وأوضح، وتحريرهم لمحل النزاع وحكايتهم للخلاف أوفق، لأنهم بذلك أعرف، ونقاشهم للأدلة جارٍ على أصول النقد وقواعد الجدل والمناظرة عند العلماء.

* * *

[٣]

صورة إجمالية لعلم الأصول مادة وترتيبًا

وهنا نورد نصًا للإمام الغزالي من كتاب «المستصفى من علم الأصول» وهو نص جليل جدًا، وقد أوردته لأمرين:

أحدهما: أن هذا النص قد تضمن ترتيبًا بديعًا لم يُسْبَق إليه الغزالي ـ رحمه اللَّه ـ وهو الترتيب الذي كان له أكبر الأثر في كتب الأصول من بعده، وقد أحس الغزالي بقيمة هذا الترتيب فقال في مطلع كتابه: «وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يُطْلِع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه»[١].

والثاني: أنَّ تصوُّر العلم بصفة إجمالية من أكبر الأسباب التي تعين على فهمه، ليكون الدارس على بصيرة بمعالم العلم الذي يدرسه، مستحضرًا لهيئته الكلية، عارفًا بحدوده وأبعاده وموقع كل مبحث من مباحثه[٢]، ولهذا يقول الغزالي عقب كلامه السابق: «فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مَطْمَع له في الظفر بأسراره ومباغيه[٢]»[٣].

- **وهاك النص المذكور:**

«اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعيّة

(١) «المستصفى» (١/٨).

(٢) ففائدة التصوير الإجمالي تشبه الخريطة عند الجغرافيين، حيث يحيط الناظر في هذا التصور بالخطوط الكلية للعلم الذي يدرسه كما يحيط الناظر في الخريطة بالمعالم الكلية البلدة المصوَّرة.

(٣) «المستصفى» (١/٨).

على الأحكام الشرعية لم يَخْفَ عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام[1].

فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مُثَمِّر ومستثمِر وطريق في الاستثمار:

والثمرة: هي الأحكام، أعني: الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة، والحسن والقبح، والقضاء، والأداء، والصحة، والفساد، وغيرها.

والمُثمِّر[2]: هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، فقط.

وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة، إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها.

والمستثمر: هو المجتهد، ولا بد من معرفة صفاته، وشروطه، وأحكامه.

- **فإذًا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب:**

القطب الأول: في الأحكام، والبداءة بها أولى، لأنها الثمرة المطلوبة.

---

(١) هذه أربعة أمور: الأحكام، والأدلة، وكيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، وصفات المُقتبِس. ثم إنه سيمثِّل لهذه الأربعة بصورة الثمرة التي يستثمرها المجتهد: «فالثمرة» هي الأحكام، و«المُثمِّر» هي الأدلة، لأنها بمثابة الشجرة التي يستخرج المجتهد منها الثمرة، و«المستثمر» هو المجتهد، وطريق «الاستثمار» هي القواعد التي تبين كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

(٢) المُثَمِّر: اسم مفعول من الفعل ثمَّر بمعنى استثمر، ويقصد بالمثمِّر: الشجرة التي تحمل الثمرة، وسماها المثمِّر لأن المجتهد في عملية اقتباس الأحكام من الأدلة كأنه يستثمر الأدلة أو يثمِّرها.

القطب الثاني: في الأدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمِّر.

القطب الثالث: في طريق الاستثمار، وهو وجوه دلالة الأدلة هي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلد الذي يلزمه اتّباعه، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما»[١].

* * *

(١) «المستصفى» للغزالي (١/ ١٢).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحَمْدُ للَّـه، نحمدُهُ على ما لَهُ من الأسْمَاءِ الحُسْنى، والصِّفَـات الكاملة العُليا، وعلى أحكامه القَدَرِيةِ العامَّة لكلِّ مُكَوَّن ومَوْجود، وأَحْكَامه الشرعيَّة الشاملة لكلِّ مَشْروعٍ، وأحكامِ الجزاءِ بالثوابِ للمُحْسِنين والعقابِ للمُجْرِمين[1] .

---

(١) فالأحكام الدينية العامة المتعلقة بربوبية اللَّه تعالى وألوهيته لخلقه ثلاثة أنواع كما يظهر من عبارة الإمام السعدي هنا، وهي:

١ ـ الأحكام القدرية المتعلقة بربوبية اللَّه تعالى: من الخلق والإحياء والإماتة والرزق والرفع والخفض وكل أنواع التدبير للمخلوقين، وهذه الأحكام يخضع لها جميع الخلائق: إنسهم وجنهم، ومؤمنهم وكافرهم، وكل ما خلق اللَّه، حتى البهائم والهوام والجمادات.

٢ ـ الأحكام الشرعية: وهي الأمر والنهي المتعلقان بألوهيته تعالى لخلقه، وتفرده باستحقاق العبودية، وهي التي تضمنتها المِلل والشرائع التي حملتها الرسل صلوات اللَّه عليهم، وأعلاها توحيده سبحانه، والقيام بعبوديته بالصلاة والزكاة والذكر والإخلاص والصبر والشكر والخوف والرجاء والإحسان إلى الخلق ونحو ذلك.

وهذه لا يستجيب لها إلا من سبقت له الحسنى، وكتبت له السعادة بالإيمان، فليس للكافر فيها نصيب، بخلاف القسم الأول فإنه يعم الجميع.

٣ ـ أحكام الجزاء: وهي الأحكام الأخروية: حيث يجازَى المؤمنون بالنعيم

وأَشْهَدُ أن لا إلـهَ إلاَّ اللَّهُ وحْدَهُ، لا شريكَ لَهُ في الأسْماءِ والصِّفاتِ والعبادة والأحْكَامِ، وأَشْهَدُ أنَّ مُحَمَّدًا عبدُهُ ورسولُهُ الَّذي بيَّن الحِكَمَ والأحْكامَ، ووضَّح الحَلال والحَرَامَ، وأصَّلَ الأُصُولَ وفصَّلَها حتَّى اسْتَتَمَّ هذا الدِّين واستقامَ، اللَّهمَّ صلِّ وسلِّم على مُحَمَّدٍ وعلى آله وأَصْحَابه، وأتباعه، خُصُوصًا العُلَماءَ الأعْلامَ.

أمَّا بعدُ:

فهذه رسالةٌ لطيفةٌ في «أُصُولُ الفقه» سهلةُ الألفاظِ، واضحةُ المَعَانِي، مُعينةٌ على تعلُّمِ الأحْكامِ لكلِّ مُتأمِّلٍ مُعَاني.

فصل [١]

● أُصُولُ الفقهِ هِيَ: العِلْمُ بِأَدلَّةِ الفقهِ الكُلِّيَّة(٢) ....

المقيم، ويجازَى الكافرون بالعذاب الأليم، ويُقْتَصُّ للحيوانات بعضها من بعض ثم تكون ترابًا، وهذه الأحكام الجزائية توصف بكمال العدل وتمام الفضل.

مقدمة
في تعريف أصول الفقه

(٢) درج المصنفون في أصول الفقه على تعريف هذا العلم بنوعين من التعريف:

أحدهما: (تحليلي)، والآخر: (تركيبي)، وذلك لأنها مركبة من كلمتين: «أصول» و«فقه»، فإذا نظرنا إلى أصلهما قبل التركيب فذلك هو التحليل حيث حللنا الاسم إلى مفرديه، ونظرنا إلى كل منهما على حدة، وإذا نظرنا إلى حالهما معًا باعتبارهما يدلان معًا على معنى واحد هو هذا العلم

المخصوص فذلك هو التعريف التركيبي، ويسمى: اللَّقَبي، وإنما قَدَّمْتُ هذه المقدمة لما شاع في كتب الأصول من سلوك هذا المسلك في التعريف، فإذا عُلِمَ ذلك فنحن نبتدئ بالتحليل لأنه هو الأصل الذي تأسس عليه التركيب.

● **(التعريف التحليلي) لـ «أصول» «الفقه»**:

ـ [**الأصول**]: جمع أصل، و«الأصل» في اللغة: هو ما يبتنى عليه غيرُهُ، سواء كان ابتناءً حسيًا كابتناء السقف على الجدران، أو ابتناءً معنويًا عقليًا كابتناء الحكم على دليله.

و«**الأصل**» في الاصطلاح يطلق على معانٍ، منها:

١ ـ الدليل: من ذلك قولهم: أصل وجوب الصوم قوله تعالى: ﴿**يا أيُّها الَّذين آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ..**﴾ الآية [البقرة:١٨٣]، أي: دليلها، ولهذا كان من تعريفهم لأصول الفقه أنها: أدلة الفقه.

٢ ـ الراجح والغالب: كقولهم: «الأصل في الكلام الحقيقة»، أي: الراجح عند السامع والغالب عليه أن يفهم الكلام على معناه الحقيقي لا المجازي، فإذا قيل: «أسد» فالغالب على الذهن حمله على الحيوان المعروف، والأقل: أن يُفْهَم أنه الرجل الشجاع.

٣ ـ الأصل بمعنى القاعدة: كقولهم: «الأصل عند النحويين أن الفاعل مرفوع» أي: أن القاعدة كذلك.

وله معانٍ أخرى لا يحتملها هذا المختصر.

ـ [**الفقه**] في اللغة: هو الفهم والعلم، وغلب استعماله على علم الدين

....

بخاصة لفضله وشرفه.

و«**الفقه**» في الاصطلاح: له عدة تعريفات، نرى أن من أنفعها وأولاها وأوجزها ما عرفه به الإمام السعدي في هذا المختصر[١] ، حيث عرفه بأنه: «**معرفة المسائل والدلائل**».

ومراده: معرفة الأحكام العملية التفصيلية معرفة صحيحةً بحيث تبنى كل مسألة على دليلها الشرعي، فقولنا: «الصلاة واجبة» هذا حكم عملي، وهي مسألة بنيت على دليلها الشرعي، وهو قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾، وهو من جملة نصوص قرآنية ونبوية غزيرة في بيان وجوب الصلاة، وكذلك من الأحكام العملية: وجوب الحج، وهو مسألة مبنية على دليلها الشرعي وهو قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ [آل عمران: ٩٧] وهكذا سائر الأحكام العملية.

- **(التعريف التركيبي) لـ«أصول الفقه»:**

وهذا هو التعريف اللقبي، وهوالمقصود الأصلي هنا، وإنما كان التعريف التحليلي تمهيدًا له.

وقد عرَّف المصنف «أصول الفقه» هنا بأنها: «**العلم بأدلة الفقه الكلية**»، وهاك شرح التعريف:

أما «العلم»: فالمراد به هنا ما يشمل العلم القاطع والظن الراجح، فمن

---

(١) سيأتي هذا التعريف بعد أسطر قليلة، ولذا اختصرنا هنا في شرحه، وسنزيده بيانًا في موضعه.

....

أصول الفقه ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، وهذا هو الحق، خلافًا لمن زعم أن أصول الفقه كلها قطعيات؛ لأن عليها يبنى الفقه، والدليل على بطلان ذلك أن كثيرًا من مسائل الأصول يقع فيها الخلاف، ويتطرق إليها الاحتمال، وكثيرًا ما تبنى على حديث آحاد ظني الثبوت، أو نص ظني الدلالة، وليس هذا إضعافًا لأصول الفقه، وإنما هو إثبات لجواز الأخذ بالظن الراجح في تأصيل الأصول كما دل الشرع على جوازه وكما عليه الأئمة المحققون.

وأما «الأدلة»: فهي جمع دليل، وهو المرشد إلى المطلوب.

وأما «الكلية»: فهو تمييز لها عن الأدلة الجزئية.

وذلك أن أي مسألة فقهية إنما تثبت بدليلين: دليل جزئي ودليل كلي.

فالدليل الجزئي: هو المتعلق بالمسألة على وجه التعيين وبصورة مباشرة كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾ دليل جزئي على حرمة الزنا، ولكن هذا الدليل الجزئي لا يفهم إلا في ضوء الدليل الكلي وهو هنا قاعدة أن «**النهي للتحريم ما لم يأتِ صارفٌ**» فهذا الدليل الكلي إذا طبقناه على الدليل الجزئي هنا وجدنا أن النهي عن قرب الزنا في الآية قد تحقق فيه القاعدة الكلية: «**النهي للتحريم ما لم يأت صارف**» لأن صيغة الآية نهي، والنهيُ لم يأتِ له صارفٌ يصرفه إلى الكراهة، ولذا قلنا بحرمة الزنا.

يلاحظ في الإجراء السابق أمران:

- أحدهما: أن كلا من الدليل الكلي (وهو القاعدة المذكورة) والدليل الجزئي (وهو الآية المذكورة) قد عملا معًا.

- والثاني: أن الدليل الكلي هو المفسر للدليل الجزئي، فلا يصح أن يفهم

وذَلكَ أنَّ الفقهَ إمَّا مَسَائِلُ يُطْلَبُ الحُكْمُ عليها بأحدِ الأحْكامِ الخمسةِ[٣] ، وإمَّا دَلائلُ يُسْتَدَلُ بها علىٰ هذهِ المسائِلِ، فالفقهُ هو معرفةُ المسائلِ والدلائلِ[٤] ، وهذهِ الدَّلائلُ نوعانِ:

الدليل الجزئي بمعزل عن الدليل الكلي.

وهذا يدل على أن علم أصول الفقه هو أعظم سبيل إلى استنباط الفقه عمومًا وإلى فهم كلام اللَّه وكلام رسوله ﷺ خصوصًا، فإن المثال الذي ضربناه يتضمن دليلاً كليًا من مئات الأدلة الكلية التي تضمنها علم الأصول، بحيث تشكل تلك الأدلة في مجموعها علمًا رصينًا متينًا هو علم أصول الفقه، وهو العلم الذي من شأنه أن يهيئ من يحصله على وجهه الصحيح أن يكون فقيهًا مجتهدًا يمكنه فهم النصوص فهمًا صحيحًا، واستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وذلك بواسطة الأدلة الكلية التي هي أصول الفقه، فثبت بذلك أنه لا غنى عن أصول الفقه بحال في استنباط الأحكام الشرعية.

وفي شرح كلامه التالي مزيد بيان لهذا لما ذكرناه هنا.

(٣) مراده بالأحكام الخمسة: الأحكام التكليفية التي يدور عليها علم الفقه، وهي الواجب والمحرم والمستحب والمكروه والمباح، فإن كل حكم شرعي لا بد أن يتصف بواحد من هذه الأوصاف الخمسة، وسيأتي قريبًا بيان كل واحد منها في كلام المصنف.

(٤) سبق شرح هذا التعريف في التعليق رقم (٢)، ولكننا هنا نود أن نوضح أمورًا منهجية مهمة تتعلق بتعريف الفقه وذلك في أربعة نقاط:

● **الأولى**: علم الفقه متميز عن علم أصول الفقه، وإنما نُعَرِّفه هنا تمهيدًا

....

لتعريف أصول الفقه، وذلك لما بينهما من تكامل واتصال، وقد علمنا أن الفقه ثمرة أصول الفقه وغايته.

● **الثانية**: علم الفقه بصفة عامة معروف لدينا، فلا ينبغي الاقتصار على مجرد تمييز الفقه عن غيره من العلوم، فهذا يعلمه كل أحد، وإنما المراد هنا بيان ما يصح أن يُسَمَّى فقهًا مما لا يصح أن يسمى كذلك، حيث كثر الخلط في هذا الباب، فصار كثير من الناس في عصور التقليد يُلَقَّبون بالفقهاء مع أنهم يحفظون مسائل الفقه حفظًا بالتَّلَقِّي والتلقين، ولا يفهمون كيف يستخرج الفقه من الدليل، وذلك بسبب البعد عن نهج السلف، وهجر طريقة الأئمة المجتهدين.

والحاصل أن المراد هنا: التمييز بين المعاني الصحيحة والمعاني الفاسدة لكلمة «فقه»، وكان المأمول أن تضطلع كتب الأصول بذلك لتمهد لظهور فقه استدلالي حيّ متنامٍ، بدلاً مما شاع من فقه التقليد القائم على حفظ المتون إن جاز أن يُسَمَّى فقهًا.. ولكن كيف يؤدي علم الأصول عمله الإصلاحي الإنمائي وأكثر المصنفين فيه: إما متكلم[1] لا علم له بالفقه أصلاً، وإما

---

(١) المتكلمون: هم علماء الكلام، وعلم الكلام هو العلم المختص بالدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام غير المسلمين، ثم انقلب على وجهه وأصبح سبيلاً للفرق الإسلامية للدفاع عن عقائدها أمام الفرق الأخرى، وغشيه ـ على يد المعتزلة والأشاعرة وغيرهما ـ ما غشيه من تقديم العقل على النقل، والخوض فيما نهينا عن الخوض فيه، وتأسيس المعتقدات الباطلة، والتعدي على أصول أهل السنة في الاعتقاد، ورغم خلوّ أيديهم من الفقه إلا إنهم أولعوا بعلم أصول الفقه، وألبسوه لباسهم العقلي، واعتنوا ببناء القواعد الأصولية بصورة مطلقة دون عناية كافية بجعلها مناسبة لعلم الفقه الذي يفترض أنه غاية علم الأصول.

متمذهب غارق في التقليد حتى أذنيه، إلا قليلاً من أهل التحقيق والبصيرة من أمثال: ابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، وغيرهم من مجددي هذا العلم.

● **الثالثة**: إذا علمت ذلك فاعلم أن تعريف العلامة السعدي للفقه بأنه: «معرفة المسائل والدلائل» هو تعريف سديد على وجازته، فإنه وإن ترك قيودًا مهمة في التعريف إلا إنها معلومة لكل خائض في علم الأصول، حيث إن الشائع فيها هو تعريف الفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية» وهذه كلها أمور معلومة، حيث قد وضح في الأذهان أن مادة الفقه هي الأحكام الشرعية وليست أحكامًا عقلية أو أحكامًا دنيوية، وأنها عملية تتعلق بأعمال المخالفين الواقعة من عبادات ومعاملات دون الاعتقادات الباطنة، وأحوال القلوب، فهذه غير داخلة في الفقه لأنها ليست عملية، وكذلك الأحكام الأخلاقية لا تدخل في الفقه مع أنها من العمليات، حيث اصطلحوا أنها ليست من الفقه.

وأما كونها مكتسبة من أدلتها التفصيلية: فهذا داخل في تعريف السعدي، إذ الأدلة التفصيلية هي أحد نوعي الدلائل التي ذكرها في تعريفه هنا.

ولما كان معنى الفقه إجمالاً متصوراً في أذهان دارسي العلوم الشرعية فإنه تجاوز هذا إلى بيان ما هو أولى بالبيان، فاقتصر على ثلاثة كلمات، وهي:

١ ـ «**معرفة**»: وهي تشمل العلم القطعي اليقيني، كما تشمل الظن الراجح، وكلاهما داخل في معنى الفقه عند الأئمة المحققين، خلافًا لمن زعم أن كافة مسائل الفقه قطعية كابن حزم ومن قال بقوله، وخلافًا لمن جعل كافة

علم الفقه أو أكثره ظنيات ليس عليها دليل يقيني كما عليه أكثر المتكلمين، والحق كما رجحه شيخ الإسلام أن الفقه منه قطعي وظني، وأن كليهما حجة معلومة تَعَبَّدَنا اللَّهُ بها، وأن العمل بالظن الراجح غير داخل في الظن الذي ذمه اللَّه بمثل قوله: ﴿**إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ**﴾ [النجم:٢٨] والآيات الأخر التي فيها عدم اعتبار الظن، فإن المراد به في تلك الآيات هو الظن المجرد الذي ليس عليه دليل يرجحه، وأما تسميته في كتب الفقه والأصول: «ظنًا» فهي تسمية اصطلاحية يراد بها بيان درجات المعرفة وهي ذات مدلول مخالف للظن الذي سماه القرآن، وذلك ما حققه شيخ الإسلام في غير موطن من كتبه[1] .

٢ ـ «**المسائل**»: المراد بها ما فصَّلناه في التعريف السابق، فهي المسائل المتضمنة للأحكام الشرعية العملية التي اشتهر أنها مادة الفقه، ولظهور هذا الأمر أجمله المؤلف هنا.

٣ ـ «**الدلائل**»: ذكر المؤلف هنا أن الدلائل نوعان:

ـ دلائل كلية: والمراد بها القواعد الكلية التي تضمنها علم أصول الفقه، وذلك مثل قواعد الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمجمل والمفسر،

---

(١) وقد قرر رحمه اللَّه حجية الأخذ بالظن الغالب والاعتقاد الراجح بأدلة قوية، وبيَّن الطريقة المثلى في ذلك، وهي طريقة أئمة السلف، ورد شبهات المخالفين، وذلك في غير موطن.

ونحيل هنا إلى موضعين قد فصل فيهما هذه القضية: أحدهما: ما جاء في «الاستقامة» (٢/ ٤٧ ـ ٦٩)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٠ ـ ١٢٦)، ولا غنى بأحد الموضعين عن الآخر حيث قد أبطل الموضع الأول قول المتكلمين: إن أكثر علم الفقه ظنون، وفي الموضع الثاني: أثبت أن الظن الراجح هو من العلم المحمود، وفرَّق بين الظن في لسان العلماء والظن في كتاب اللَّه، ومن وقف على هذين البحثين هُدِيَ إلى خير كثير وعلم نافع غزير.

....

والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمفهوم، وغير ذلك.

وقد ذكر منها قاعدتين هما: «الأمر للوجوب»[١]، و«النهي للتحريم»[٢]. وتحت كل باب مما ذكرناه وما لم نذكره قواعد كثيرة تضبط نظر الفقيه وتوجهه إلى فهم الأدلة الجزئية واكتساب الأحكام التفصيلية منها، فإن كل دليل كليّ يندرج تحته ما لا ينحصر من المسائل الجزئية، وهذه الأدلة الكلية أو القواعد الكلية هي أصول الفقه، ولهذا عَرَّف أصول الفقه قبل سطرين من تعريف الفقه بأنها: «هي العلم بأدلة الفقه الكلية».

ـ دلائل جزئية: فإن كل مسألة فقهية من مسائل الفقه التفصيلية مثل حكم الوضوء، والتيمم، ومواقيت الصلاة، وهيئات الصلاة، وبيان الصلوات المفروضة، وصلاة التطوع، ومقادير الزكاة، وأنصبتها، وأنواع الزكوات، وأحكام الصيام تفصيلاً، وأحكام الحج تفصيلاً، وأنواع البيوع، وأحكامها، وأحكام الزواج والفرقة، وأحكام المواريث تفصيلاً، وأحكام الذبائح، والأشربة، وما يحل من ذلك كله وما يحرم بصورة مفصلة، بحيث نذكر المسائل التي تتعلق بكل باب من الأبواب المذكورة وغيرها ـ هذه المسائل كلها لا بد لكل مسألة بعينها من ذكر دليلها الجزئي الخاص بها، وموضع بيان هذه المسائل المفصلة بأدلتها الجزئية هو كتب الفقه.

(١) معنى قاعدة «الأمر للوجوب»: أن صيغة الأمر الواردة في القرآن أو في السنة تفيد وجوب الحكم: كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، وأن هذا هو الأصل في الأمر ما لم يأت دليل شرعي يصرفه إلى الاستحباب.

(٢) معنى قاعدة «النهي للتحريم» أن صيغة النهي تفيد التحريم كقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ ما لم يأت دليل شرعي يصرف النهي إلى الكراهة.

....

وعلى هذا فإن العلامة السعدي حين جعل الفقه معرفة المسائل والدلائل لم يقصد بالدلائل: الأدلة الجزئية فحسب، وإنما جعل الأدلة الكلية داخلة في تعريف الفقه، وحيث كانت الأدلة الكلية يقصد بها أصول الفقه ـ كما بينه ـ فتكون أصول الفقه داخلة في الفقه وقيدًا لا بد منه في علم الفقه، وعلى هذا لا يكون فقيهًا من لم يؤسس فقهه على قواعد أصول الفقه.

وهذا ملمح جليل قلَّ مَن نبَّه عليه، وهو يدل على دقة فهمه وحسن تحقيقه، وبهذا يخالف السعدي ما اشتهر في عهود الضعف العلمي والجمود الفقهي من اعتبار كل من حفظ مسائل الفقه على مذهب معين ولم يعرف أدلتها ولم يحسن استنباط الحكم من دليله (الكلي والجزئي) ممن اتخذوا أدلة الكتاب والسنة وراءهم ظهريًا، وولوا وجوههم شطر أئمة المذهب، لا يخرجون عن قوله في الصغير والكبير مع التعصب الذميم لمذهبهم، والحطّ من المذاهب الأخرى.

والسعدي يسير في نهجه هذا على خُطا شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ حيث قال في عبارة جلية ناصعة: «الفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصًا واستنباطًا»[1].

وقد قال ـ رحمه اللَّه ـ في موضع آخر: «الفقه لا يكون فقهًا إلا من المجتهد المستدل»[2].

وأما الذين لم يحققوا الشرط المذكور ـ وهو فهم الأدلة لا مجرد حفظ المسائل ـ فهؤلاء يصفهم الإمام بأنهم «ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل

(١) «الاستقامة» (١/ ٦١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٨).

- كُلِّيَّةٌ: تشملُ كلَّ حُكْمٍ مِنْ جِنْسٍ واحدٍ مِنْ أوّلِ الفقه إلى آخرِه[٥]، كقولنا: «الأمْرُ للوجُوبِ»، و«النَّهْيُ للتحريمِ»[٦]، ونَحْوِهما، وهذه[٧]، هي أُصُولُ الفقه.

- وأدلةٌ جزئيةٌ تفصيليةٌ تفتقر إلى أن تُبْنَى على الأدلة الكُلِّيَّة، فإذا تَمَّتْ حُكِمَ على الأحْكَامِ بها.

فالأحكامُ مُضْطَرَّةٌ إلى أدلتِها التفصيليةِ، والأدلةُ التفصيليةُ مُضْطَرَّةٌ إلى الأدلة الفقهيةِ[٨].

هم نَقَلَةٌ لكلام بعض العلماء ومذهبه»[١].

(٥) معنى هذه العبارة أن الأدلة الكلية - التي هي قواعد أصول الفقه - تنطبق كل قاعدة منها على أحكام تفصيلية كثيرة تدخل تحت جنس واحد، فقاعدة: «الأمر للوجوب» تنطبق على المسائل التفصيلية التي من جنس الأمر، فهي غير خاصة بمسألة أو مسألتين على وجه التعيين، وإنما تشمل كل مسألة جاءت بصيغة الأمر، وكذلك يقال في جميع قواعد الأصول، فإنها لم توضع لآحاد المسائل، وإنما وضعت لجنس الأدلة.

(٦) سبق شرح هاتين القاعدتين قريبًا.

(٧) الإشارة إلى الأدلة الكلية، أي: هذه الأدلة الكلية هي التي يُطْلَق عليها أصول الفقه.

(٨) هذا كلام نفيس، فقد ميز هنا ثلاثة بين أصول يبنى بعضها على بعض: أدلة كلية، تبنى عليها أدلة تفصيلية، تبنى عليها الأحكام الشرعية، فلو صوَّرنا الفقه على هيئة شجرة لكانت الأدلة الكلية (أصول الفقه) هي

---

(١) «الاستقامة» (١/ ٦١).

وبهذا نَعْرِفُ الضَّرورةَ والحاجةَ إلى معرفةِ «أصولُ الفقهِ»، وأنها مُعِينَةٌ عليه(٩) ، وهي أساسُ النظرِ والاجتهادِ في الأحْكامِ(١٠) .

جذر الشجرة وساقها، والأدلة التفصيلية هي فروعها، والأحكام الناتجة عنها هي الثمرة، وإنما يجني الثمار في النهايات من تعهد الجذور في البدايات.

والعلامة السعدي هنا يؤكد المعنى الجليل الذي أصَّله فيما سبق، ويستفاد من كلامه أن الفقيه لا بد أن يكون أصوليًا والأصولي لا بد أن يكون فقيهًا، ولذا رأينا قلة المنفعة التي تحصل من كتب الأصول التي صنفها أهل الكلام، فإذا كانت أصول الفقه لا يتصورها إلا من تصور الفقه كان لزامًا أن يتصف بحث «المتكلمين» في الأصول بأنه قاصر عن تمهيد الطريق الصحيح للاستنباط(١) ، وفي المقابل نجد الذين كتبوا في الأصول من المنتسبين للفقه هم أيضًا قاصرون، لأن أكثرهم مقلدة يحفظون المسائل دون معرفة الدلائل، فهم لم يمارسوا الاجتهاد عمليًا، فكيف يبنون قواعد الاجتهاد التي هي أصول الفقه.

(٩) أي: معينة على الفقه.

(١٠) هذه هي الثمرة الحقيقية لعلم الأصول أعنى: تحقيق النظر والاجتهاد في الأحكام، قال شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه: «. . ولهذا كان المقصود من أصول الفقه أن يُفْقَه مراد اللَّه ورسوله بالكتاب والسنة»(٢) .

---

(١) ومن أجلّ من نبه على قصور كتب الأصوليين المتكلمين عن تحقيق ذلك: الإمام أبو يعلى (انظر كلامه في «الفكر الأصولي» للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان (٢٧٦، ٢٧٧)، والإمام ابن تيمية (انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٠٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٩٧).

....

فإن علم أصول الفقه لم يوضع للتَّبرُّك والزينة، وإنما جُعِلَ سبيلاً لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ولما كان هذا العلم معطَّلاً عن عمله عند أكثر المشتغلين بالفقه من مقلدة المذاهب، حيث إن التقليد الذي هو واقعهم ينافي الاجتهاد الذي هو ثمرة أصول الفقه ـ لما كان الأمر كذلك صار علم الأصول جسمًا بلا روح، وأصبح عقيمًا لا يثمر فقهًا، ولم يعد ميزانًا للنظر في النصوص واستنباط الأحكام على وفق الدليل الشرعي، إذ لا يتسنى هذا مع نفوس لا ترى الحق إلا فيما ورثته عن أئمتها، حتى صار الحق مجموعًا في كتب المذهب والباطل قد اختصت بها المذاهب الأخرى، وهذا ما دعا الإمام الذهبي أن يجأر من هول هذا الواقع الأليم: «أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، ولا فائدة من أصول الفقه إلا أن يصير صاحبه مجتهدًا به، فإذا عرفه ولم يفك تقليد إمامه لم يصنع شيئًا، بل أتعب نفسه وركَّب على نفسه الحجة في مسائل»[1] فيا لها نفثةً صادقةً من ناصحٍ بصير.

---

(١) «زغل العلم» للذهبي (ص ٢١).

فصل [٢]

● الأَحْكامُ التي يَدُورُ عليها الفقهُ خمسةٌ(١١) :

الأحكام الشرعية

هذا هو القطب الأول من أقطاب أصول الفقه الأربعة التي بيناها في مدخل الكتاب، فإن الأحكام الشرعية هي الثمرة التي ينتهي إليها دارس الأصول، إذ غاية مرامه تحصيل الأحكام من أدلتها.

(١١) هذه الخمسة المذكورة وهي الواجب والحرام والمسنون والمكروه والمحرم تسمى الأحكام التكليفية، وهي أحد قسمي الأحكام الشرعية، فإن الأحكام الشرعية نوعان:

١ ـ **أحكام تكليفية**: وهي الأحكام التي تتعلق بالمكلف سواء بالفعل أو الترك، وسميت تكليفية لأن التكليف في اللغة إلزام ما فيه مشقة، وأما في الاصطلاح فالأولى أن يقال: «طلب ما فيه مشقة»، لأن المكروه والمستحب يصدق عليهما أنهما من نوع الطلب وليس فيهما معنى الإلزام[١].

وإذا كان كل من الواجب والمحرم والمستحب والمكروه يسمى طلبًا، فإن المباح لا يظهر فيه معنى الطلب، وإنما أدخلوه في الأحكام التكليفية على سبيل التجوُّز ولتكميل القسمة العقلية لخطاب الشارع، وذلك أن خطابه تعالى ينقسم إلى: طلب فعل، وطلب ترك، وتخيير بين الفعل والترك:

١ ـ فإذا كان طلب الفعل على سبيل الإلزام فهو الواجب.

٢ ـ وإذا لم يكن الطلب إلزامًا فهو المستحب.

---

(١) مستفاد من «المذكرة» للشنقيطي ـ رحمه الله.

....

٣ ـ وإذا كان طلب الترك إلزامًا فهو الحرام.

٤ ـ وإذا لم يكن إلزامًا فهو المكروه.

٥ ـ وإذا استوى طرفا الفعل والترك فهو المباح.

وهذه الأحكام التكليفية هي التي اقتصر المؤلف عليها.

٢ ـ أحكام وضعية: وسميت وضعية؛ لأن الشارع وضعها بحيث تكون علامات يُعْرَف بها وجود الحكم التكليفي، فإن الحكم التكليفي لا يقع إلا بحصول أسبابه، ووجود شروطه، وانتفاء موانعه، وهذه الثلاثة هي أهم ما يدخل في الحكم الوضعي، أعني الأسباب والشروط والموانع.

ولما كان المؤلف قد اقتصر على بيان الأحكام التكليفية ولم يتعرض للأحكام الوضعية فسنخصها ببحث مناسب بعد شرح كلامه عن الأحكام التكليفية.

(الواجبُ): الذي يُثابُ فاعلُه ويُعَاقَبُ تارِكُهُ(١٢) .

(والحرامُ): ضدُّهُ(١٣) .

[١]

الأحكام التكليفية

(١٢) هذا التعريف إنما هو بالنظر إلى الواجب في ذاته دون نظر إلى المُوجِب وهو اللَّه تعالى، إذ هو الذي أوجب الفعل، ولا إلى المُوجَب عليه، وهو المكلف الذي أوجب اللَّه عليه الفعل. فلو نظرنا إلى الموجب فإنه قد يغفر لمن ترك الواجب لقوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾ [النساء:٤٨]. ولو نظرنا إلى الموجَب عليه فإنه قد يفعل الفعل الواجب ولا يثاب عليه، وذلك إذا لم يفعله امتثالاً للأمر وإنما فعله لأمر آخر، كأن يفعله اتفاقًا دون قصد، أو نفاقًا، أو يُكْرَه عليه، أو غير ذلك مما لا يأتي على سبيل التقرُّب إلى اللَّه. ومع هذا فلا يُعْتَرَض على المؤلف ولا غيره في هذا التعريف، لأنه قد عَرَّف الواجب مطلقًا، وأما المغفرة فهي شأن الرب تعالى، والامتثال صفة العبد، وإنما قصد الأصولي معرفة الواجب في ذاته، وهو يتأدَّى بالعبارة التي أوردها المؤلف ـ رحمه اللَّه.

والواجب هو الفرض عند جمهور الأصوليين خلافًا للأحناف.

(١٣) أي: إن الحرام هو: ما يُثَاب تاركه ويُعَاقَب فاعله، ويقال فيه ما قيل في الواجب من أن اللَّه قد يغفر ولا يعاقب، وأن العبد يُثَاب على الترك إذا قصد الامتثال، وأما إن تركه لعدم تمكنه منه أو رهبةً من مخلوق أو غير ذلك فإنه لا يثاب على الترك.

ويُسَمَّى الحرام: محظوراً ومُحَرَّمًا.

(والمسنونُ)[١٤] : الذي يُثَابُ فاعلُهُ ولا يُعَاقَبُ تارِكُهُ[١٥] .

وأمثلة الواجب والحرام لا تخفى لكثرتها ووضوحها.

(١٤) ويسمى أيضًا: المستحب، والمندوب، والسنة، والتطوع، والنَّفْل، والإحسان، والفضيلة.

(١٥) ها هنا أبحاث مهمة، نلخصها فيما يلي:

أ ـ المستحب وإن كان تاركه لا يعاقب في أفراده فإنه قد يُعاقب إذا تركه جملة، فإن فاعل ذلك يُجَرَّح، فمن داوم على ترك صلاة الجماعة يُجَرَّح، وإن كان قد ترك مستحبًا، ويقال مثل هذا فيمن يواظب على ترك الوتر والعمرة[١] ومما يؤكد هذا المعنى أنه لا يُتَصور في مؤمن تَرْكُ جميع المستحبات من جماعة ووتر وفجر وعمرة وعيدين، ويزيد المعنى تأكيدًا أنه لا يتصور في أهل قرية أو أهل حيٍّ أن يجتمعوا على ترك أحد المستحبات الظاهرة، فإن هذا الترك الكلي «مؤثر في أوضاع الدِّين» كما يعبر الإمام الشاطبي[٢] ولهذا كانت القاعدة عنده: أن الفعل إذا كان مندوبًا بالجزء كان واجبًا بالكل.

ب ـ المستحب وإن لم يكن واجبًا إلا إنه متفاوت الرتبة في الفضل:

فأعلاه: ما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا نادرًا: مثل سنة الفجر، وصلاة الوتر، والأذان، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، والمضمضة والاستنشاق في الوضوء، وهذه تسمى السنة المؤكدة.

ويليه: ما يسمى بالسنة غير المؤكدة، وهي التي فعلها النبي ﷺ أحيانًا وتركها أحيانًا، كصوم الاثنين والخميس، والتصدق على الفقراء، وصلاة الضحى، وغير ذلك.

---

(١) انظر في هذا المبحث: «الموافقات» للشاطبي (١/ ١٣٢). (٢) المصدر نفسه (١/ ١٣٣).

(والمكْرُوهُ): ضدُّهُ[١٦] .

وأدناه: ما يسمى سنة الزوائد أو السنن الكمالية، مثل الاقتداء بالنبي ﷺ في هيئته في المأكل والمشرب والملبس، فمن فعل ذلك على قصد الاقتداء بالنبي ﷺ فهو مثوب، حيث دل على شدة حبه ومتابعته للنبي ﷺ .

ج ـ المستحب مقدمة للواجب ومعينٌ عليه: يذكِّر به، ويسهِّل على المكلف أداءه، وهو سياج حول الواجبات، لأن من حفظ المستحبات فهو للواجبات أحفظ، ومن ضيعها يوشك أن يمس الواجبات[١] .

(١٦) ونلخص الكلام عن المكروه في الأبحاث التالية:

أ ـ تعريفه: هو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام وهو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، ويشترط في مدح تارك المكروه أن يتركه بقصد الامتثال، ويمكن أن يوصف المكروه بما كان تركه أولى من فعله.

ب ـ أمثلته: أمثلة المكروه قليلة في كتب الأصول، ولذا كانت أدق أمثلة الحكم التكليفي، ولذا خصصتها بالذكر، فمنها: الالتفات في الصلاة، والأخذ والإعطاء بالشمال وترك تحية المسجد، وترك سنة من السنن المؤكدة، والوضوء من سؤر سباع الطير[٢] ، وأكل لحوم الخيل[٣] ، وكثرة السؤال، وقيل وقال، وإضاعة المال[٤] ، والتنفل المطلق بعد العصر وقبل غروب

---

(١) انظر في بيان هذا المعنى: «الموافقات» (ج١ ص ١٥١)، «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبد الكريم زيدان (ص ٤٠).

(٢) سباع الطير: هي الطيور الجارحة التي لها مخالب كالنسر والعقاب والبوم.

(٣) وهذا من أعدل الأقوال، لأنه اختلف في حلها وحرمتها، والنصوص في إباحة أكلها أقوى، وإن كان تدبر النصوص والنظر في المصلحة المبتغاة من الخيل في الحروب والركوب وغير ذلك مفضيًا إلى أن جواز أكلها لا ينفي كراهتها والله أعلم.

(٤) وهذه الثلاثة الأخيرة وردت في حديث متفق عليه سيأتي قريبًا.

....

الشمس وعند الشروق، والمشتبهات عموماً من جنس المكروه، لقوله ﷺ: «**الحلال بيِّنٌ، والحرام بيِّنٌ، وبينهما أمور مُشْتَبِهات، لا يَعْلمهُنَّ كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد اسْتَبْرأ لدينه وعِرْضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحِمَى يوشك أن يرْتَعَ فيه**»[(١)] ، ولو كانت الشبهات حراماً محضاً أو حلالاً محضاً ما جعلها النبي ﷺ قسماً ثالثاً بين الحلال والحرام، فما بقي إلا المكروه، وفي الحديث دلالات أخرى ترد في البحوث التالية.

ج ـ المكروه متفاوت في كراهته كالمستحب، فمنه ما هو في أدنى درجات الكراهة، ومنه ما هو في أعلاها، ومنه ما هو بين ذلك، وإنما تتبين درجة الكراهة بحسب الصيغة والقرائن، وأشد أنواع المكروه: المشتبهات الواردة في الحديث السابق، وذلك لدلالة النص على خطرها، ولكونها برزخاً بين الحلال والحرام، وأدنى درجات المكروه ما اختلف في جوازه وكراهته.

د ـ المكروه بالجزء محرم بالكل، وحديث المشتبهات المذكور هنا يدل على ذلك لقوله ﷺ: «**فمن وقع في الشبهات وقع في الحرام**»، فجاءت «الشبهات» بصيغة الجمع و«الحرام» بالإفراد، كأن الجملة من الشبهات تعدل الواحد من المحرمات، ثم جزم النبي ﷺ بقوله: «**وقع**» يفيد ذلك، فإن الشبهة الواحدة لا توصف بأنها حرام، فما بقي إلا أن يكون المراد هو: أن الشبهات المتعددة توصف بالحرام باعتبار المجموع. وهذه القاعدة تتبين بما ذكرناه في المستحب من أن المندوب بالجزء واجب بالكل[(٢)] .

---

(١) متفق عليه. وانظر شرح الحديث في «جامع العلوم والحكم» لابن رجب (الحديث السادس)، ففيه فوائد أصولية لا يتسع المقام لبيانها.

(٢) انظر في تقرير هذه القاعدة: «الموافقات» (١/ ١٣٣).

(والمُبَاحُ)(١٧) : مُسْتَوِي الطَّرَفَيْنِ(١٨) .

هـ ـ كما أن المستحب مقدمة للواجب، فإن المكروه مقدمة للحرام، بحيث لو أكثر العبد من فعل المكروهات فإنه يهون عليه فعل الحرام، وهذا ما دل عليه قوله ﷺ في حديث المشتبهات: «**كالراعي يَرْعَى حول الحِمَى يُوشِكُ أن يرْتَعَ فيه**».

و ـ كان بعض الأئمة كأحمد والشافعي ـ رحمهما اللَّه ـ يتورع عن قولة هذا حلال وهذا حرام لئلا يدخلوا في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ..**﴾ الآية [النحل: ١١٦]، فربما أطلقوا الاستحباب وأرادوا الوجوب، أو أطلقوا الكراهة وقصدوا التحريم:

ـ مثال الأول: قول الإمام أحمد: «ويستحب ألا يدخل الحمام إلا بمئزر»، وهو واجب.

ـ ومثال الثاني: قوله رحمه اللَّه ـ: «أكره المتعة والصلاة في المقابر» وهما محرَّمان(١).

(١٧) يطلق على المباح أيضًا: الحلال والجائز.

(١٨) مستوي الطرفين: أي طرف المدح وطرف الذم، وذلك إذا نظرنا إلى المباح في ذاته، بقطع النظر عما يلابسه من نية وما يؤدي إليه من نفع أو ضُرٍّ.

● **وهاك ملخصًا بأهم أبحاث المباح:**

أ ـ التحقيق أن المباح في أصله ليس فيه معنى التكليف، لأن التكليف فيه معنى المشقة، وهذا المعنى لا يتحقق في المباح، وإنما اعتبر من جملة الأحكام

(١) مستفاد من «شرح الورقات» لعبد اللَّه الفوزان (٣٠، ٣١)، و«أصول الفقه» للدكتور وهبة الزحيلي (١/ ٨٥).

....

التكليفية على سبيل المسامحة والتغليب وليحسن تصور الأحكام التكليفية الأخرى، فإن بينه وبينها نوع تعلق، حيث قُيِّدَ كلٌّ منها بالمدح والذم.

وثمة لطيفة أخرى في المباح تُشْعر بمعنى التكليف، وهي أنه لا يعرف إلا بتعريف الشارع، فالله تعالى هو الذي خلق لنا ما في السموات والأرض، وسخره لنا، وأحل لنا كل طيب كما دلت عليه النصوص، ومهما كان مجال الإباحة واسعًا إلا أن له حدًا لا يعرف إلا بالشرع، وهذا التحديد أو التقييد يظهر فيه معنى الإلزام الذي فيه المشقة والتكليف.

ب - المباح - شأنه شأن المستحب والمكروه - ويختلف حكمه بالكلية والجزئية، بل هو أقوى منهما في هذا الباب، فإذا كان المندوب بالجزء واجبًا بالكل، والمكروه بالكل محرمًا بالجزء، وذلك كما قررناه في موضعه - فإن المباح بالجزء إذا نظرنا إليه من جهة الكلية فإنه تتجاذبه الأحكام الأربعة الأخرى:

- فأما المباح الذي يكون مندوبًا بالكل: فكالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب والملبس مما سوى الواجب، فهذه الأمور لو تركت بعض الأوقات مع القدرة عليها كان ذلك مباحًا، ولو تركت جملة كان ذلك خارجًا عما ندب إليه الشرع.

- وأما المباح الذي يكون واجبًا بالكل: فالأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء وغير ذلك، فهذه إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال، أو تركها بعض الناس - لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك لكان تركًا لما هو من

....

الضروريات الواجبة.

- وأما المباخ الذي يصير مكروهًا بالكل: فمثاله: التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، واللعب المباح بالحمام أو غيرها، فمثل هذا مباح بالجزء أي إذا فعل في بعض الأحيان، فإن فعل دائمًا كان مكروهًا ونسب صاحبُهُ إلى قلة العقل.

- والمباح الذي يصير محرمًا بالكل: فمثاله: المباحات التي إن داوم عليها المرء قدحت في عدالته، فهي مباحة الأفراد محرمة في مجموعها.

هذا ما قرره الشاطبي في «موافقاته» من أن «كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك».

وعلى هذا: «فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضًا لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين؟

فالجواب: أنْ لا، لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في نفسه من غير اعتبار أمر خارج، وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه، فإذا نظرت إليه في نفسه فهو الذي سُمِّيَ هنا المباح بالجزء، وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة فهو المُسَمَّى بالمطلوب بالكل»[1] .

وفي المسألة تفصيل أكبر ومتعلقات نافعة لا يتسع لها المقام، وقد أفاض فيها الإمام الشاطبي في بحث مستفيض من بحوثه الفريدة التي لم يسبق إليها، وفحوى هذا البحث: إثبات أن الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية

(١) «الموافقات» (١/ ١٤٢، ١٤٣).

....

والجزئية، وإذا كان هذا ظاهرًا في المستحب والمكروه والمباح كما بيناه من قبل[١] فإنه أيضًا يشمل الواجب والحرام كما يقرر الشاطبي، فإن ترك الواجب المعين على الدوام أشد إثمًا من تركه في بعض الأحيان، والمحرم الذي يكثر فعله أشد حرمة مما يُفْعَل قليلاً[٢] .

ج ـ إذا كان المباح وسيلة إلى مأمور به أو منهي عنه فحكمه حكم ما هو وسيلة له إذا لم يكن ثَمَّ وسيلة غيره أي إن المباح إذا كان وسيلة لواجب لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب، فإن شراء السلاح جائز، فإذا آن وقت الجهاد الواجب ولم يكن سبيل للسلاح إلا الشراء كان الشراء واجبًا، وبيع السلاح جائز أيضًا، فإذا قامت الفتنة بين طائفتين من المسلمين وقاتل بعضهم بعضًا كان بيع السلاح حرامًا، وكذلك الشأن في المباح الذي يتأدى به المكروه والمستحب فحكمه حكمهما، ولهذا كان من قواعد الأصول أن: الوسائل لها أحكام المقاصد، وستأتي قريبًا في كلام المؤلف، ومن القواعد أيضًا: أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركُهُ واجبٌ.

والفرق بين هذا البحث والبحث السابق أن المباح هناك ينتقل إلى الأحكام الأخرى (الواجب والمستحب والحرام والمكروه) باعتبار قلة المباح وكثرته (الجزئية والكلية)، وأما هنا فالمباح ينتقل إلى الأحكام الأخرى بحسب مقصود

---

(١) وذلك في كلامنا عن المستحب والمكروه، وهو مجتزأ من البحث المذكور للشاطبي.

(٢) انظر: «الموافقات» (١/ ١٣٠ ـ ١٤٣) المسألتين: الثانية والثالثة، وله تتمة في المسألة السابعة (ص١٥١، ١٥٢).

....

المباح وما يؤدي إليه.

د ـ ويلحق بهذين البحثين: أن المباح قد تتجاذبه الأحكام الأربعة الأخرى بحسب النية فقط حتى ولو لم يكن وسيلة إلى غيره، يقول شيخ الإسلام: «والمباح بالنية الحسنة يكون خيرًا، وبالنية السيئة يكون شرًا»(١).

هـ ـ الإباحة نوعان:

١ ـ إباحة شرعية: أي: عرفت من جهة الشرع، كإباحة الجماع في ليالي رمضان المنصوص عليها بقوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨٧].

٢ ـ إباحة عقلية: وتسمى الإباحة الأصلية، لأن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يأتي دليل شرعي يخرجها عن الإباحة، فقد ثبت بالنصوص أن اللَّه خلق لنا وسخر لنا ما في السموات والأرض، فدل هذا على أن الإباحة هي الأصل، وأن كل ما لم يرد فيه تحريم أو إيجاب أو استحباب أو كراهة فهو مباحٌ الإباحةَ الأصلية، ولو لم يأت نص خاص بإباحته.

ومن فوائد الفرق بين الإباحتين المذكورتين: أن رفع الإباحة الشرعية يسمى نسخًا، فإن قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ [البقرة: ١٨٤]، دل على إباحة الفطر في رمضان وجواز الفدية عن الصوم بالإطعام، ثم إن قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥] هو نسخ لإباحة الفطر في الآية السابقة.

وأما الإباحة العقلية فليس رفعها نسخًا، فإن الربا كان مباحًا في الأصل

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٤٣).

أول الإسلام، من قبيل الإباحة العقلية الأصلية، فلما وردت النصوص بتحريمه لم يُسَمَّ ذلك نسخًا[(١)] .

و ـ مرتبة «العفو»:

«يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة»[(٢)] ، ومن الأدلة على هذه المرتبة: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا..**﴾ الآية [المائدة: ١٠١]، فقوله: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْهَا**﴾ هو موضع الشاهد من أن من الأشياء ما هو عفو من اللَّه.

وثمة نصوص أخرى أوردها الشاطبي لا يتسع المقام لذكرها.

ومن أمثلة العفو:

١ ـ الخطأ والنسيان: فإن الأفعال الصادرة عن غفلة أو نسيان أو خطأ لا توصف بأنها منهيًا عنها، أو مأمورًا بها، وهي أيضًا لا تدخل في المخير فيه، وهو المباح، فرجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع وهو معنى العفو.

٢ ـ الخطأ في الاجتهاد: قال تعالى: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ**﴾ [التوبة: ٤٣].

٣ ـ الإكراه: فإن الفعل المكره عليه لا يوصف بأنه مباح في ذاته، وإنما هو عفو من اللَّه عن المكره.

---

(١) انظر: «المذكرة» للشنقيطي (ص ٢١، ٢٢) مع تصرف في العبارة.

(٢) «الموافقات» (١/ ١٦١).

وينقسمُ الواجبُ إلى[١٩] :

فَرْضِ عَينٍ : يُطلَبُ فِعْلُهُ من كلِّ مُكلَّفٍ بالغٍ عاقلٍ، وهو جُمْهورُ أحْكامِ الشريعةِ[٢٠]، وإلى فرض كِفَاية، وهو: الذي يُطلَب حُصولُهُ وتَحْصيلُه من كلِّ المُكَلَّفِينَ، لا مِنْ كُلِّ واحدٍ بعينِه، كتَعَلُّمِ العُلُومِ والصِّنَاعاتِ النافعةِ، والأذان، والأمْرِ بالمعروفِ، والنَّهْيِ عن المُنْكَرِ، ونحوِ ذلكَ[٢١] .

- وهذه الأحكامُ الخمسةُ تتفاوتُ تَفَاوتًا كثيرًا، بِحَسَبِ حالِها ومراتبِها وآثارِها:

---

٤ ـ الرُّخَص كلها تدخل في العفو[١] .

(١٩) للواجب عدة انقسامات، وكذلك الحرام، ونحن نقتصر على ما أورده المؤلف ابتغاء التيسير على القارئ.

(٢٠) وقد سُمِّي فرض عين؛ لأنه فرضٌ على كل عين أي: على كل ذات، فهو فرض على كل مكلف لا يغني فيه أحدٌ عن أحدٍ، وذلك كالصلاة والصيام والزكاة والحج «وجمهور أحكام الشريعة» كما ذكر المؤلف.

(٢١) وقد سُمِّي فرض كِفَاية ـ ويسمى أيضًا: الواجب الكِفَائي ـ لأن قيام بعض المكلفين به فيه كِفَاية لبقية المكلفين عن أن يُطَالَبوا به، فإن كل مثال مما ذكره هنا ينبغي أن يقوم به بعض أفراد الأمة بحيث يستكفي بهم المسلمون في الباب الذي اختصوا به.

(١) الكلام في العفو أخذًا وردًا وتمثيلاً يضيق عن الوفاء به هذا المختصر، ولذا نكتفي بالإحالة إلى ما بسطه الإمام الشاطبي (انظر: «الموافقات» ١٦١ ـ ١٧٦)، مع التنبيه على أن شيخ الإسلام قد سبق الشاطبي في الكلام عن العفو، وإن لم يبسط القول فيه كالشاطبي (انظر: «مجموع الفتاوى» جـ٧ ص ٤٥ وما بعدها).

فَمَا كانَتْ مصلحتُه خالِصةً أو راجِحةً(٢٢) أمَرَ به الشارعُ أمْرَ إيجابٍ أو استحبابٍ.

وما كانت مفسدتُهُ خالصةً أو راجحةً(٢٣) نَهَى عنه الشارعُ نَهْيَ تحريمٍ أو كراهةٍ.

فهذا الأصلُ يُحيطُ بجميعِ المَأموراتِ والمَنْهيَّاتِ(٢٤).

---

(٢٢) **المصلحة الخالصة:** هي التي لا يشوبها أي مفسدة؛ كالتوحيد والعدل والإحسان.

والمصلحة الراجحة: هي التي تخالطها مفسدة، ولكن المصلحة هي الأغلب، وهذه يُعْمَل بها لأن العبرة بالغالب، ولا ينظر إلى ما فيها من المفسدة لضعف أثرها وغلبة المصلحة عليها.

(٢٣) **المفسدة الخالصة:** هي التي لا يخالطها مصلحة: كالشرك والظلم والعقوق.

والمفسدة الراجحة: هي التي تضمنت مصلحة ما ولكن جانب الفساد أغلب ولذا تطرح ولا يعمل بها، لضعف المصلحة وغلبة المضرة.

(٢٤) قاعدة المصالح والمفاسد من أجل قواعد الشريعة إن لم تكن أجلها على الإطلاق، وسيأتي بيانها بشيء من التفصيل في الفصل [٨] حيث أوردها الإمام السعدي هناك، فإن شرحها هنا يخرجنا عن باب الأحكام الشرعية.

ويلاحظ أن المؤلف قد عنى بقاعدة المصالح والمفاسد تأسيًا بالأئمة: عز الدين بن عبد السلام، وابن تيمية، والشاطبي، وهذا من محاسن كتابه، فقد أخلَّت معظم كتب الأصول بباب المصالح والمفاسد مع جلالة خطره وعظيم أثره.

• وأمَّا المُبَاحاتُ: فإنَّ الشَّارعَ أباحَهَا وأَذِنَ فيها، وَقَدْ يُتَوصَّل بها إلى الخَيرِ فتلحقُ بالمأمُوراتِ، وإلى الشَّرِّ فتلحقُ بالمَنْهيَّات(٢٥) .

فهذا أصْلٌ كبيرٌ: أن الوسائل لها أحْكَامُ المَقَاصدِ(٢٦) .

وبه نعلمُ أنَّ(٢٧) :

---

(٢٥) ويلاحظ هنا أن المؤلف قد وزع المصالح والمفاسد على الأحكام التكليفية الخمسة، وذلك على النحو التالي:

ـ فالواجب والمستحب: يتضمنان مصلحة خالصة أو راجحة، ولذا أمر اللَّه بهما.

ـ والحرام والمكروه: فيهما مفسدة خالصة أو غالبة، ولذا نهى اللَّه عنهما.

ـ والمباح: مع أنه مستوي الطرفين إلا إنه: إن اتُّخِذَ وسيلة إلى ما فيه مصلحة لحق بالمأمورات، وإن اتُّخِذَ وسيلة إلى ما فيه مفسدة لحق بالمنهيات، وهذا وجه دخول المباح في دائرة المصالح والمفاسد.

ويلاحظ هنا أن الإمام السعدي قد أجاد في ربط الأحكام التكليفية الخمسة بقاعدة المصالح والمفاسد، وهي لفتة جديدة لم أقف عليها عند غيره.

(٢٦) قاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد» قاعدة كبيرة تتفرع عنها عدة قواعد، وقد أوردها هنا في سياق بيانه أن المباحات إذا كانت وسائل إلى المأمور تصبح مأمورًا بها، وإذا كانت وسائل إلى منهيٍّ عنه تصير منهيًّا عنها، وقد سبق شرح هذه القاعدة ضمن أبحاث المباح.

(٢٧) قوله: «وبه نعلم أن. .» أي: بهذا الأصل المذكور ـ وهو أن الوسائل لها أحكام المقاصد ـ نعلم جملةً من القواعد تتفرع عنه، وهي القواعد

• **ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ به فَهُوَ واجبٌ**(٢٨) .

الأربعة التالية:

(٢٨) يقول السعدي في توضيح هذه القاعدة:

«فإذا أمر اللَّه ورسوله بشيء كان آمرًا به، وبما لا يتم إلا به، وكان آمرًا بالإتيان بجميع شروطه الشرعية، والعادية، والمعنوية، والحسيّة»(١) .

وعلى هذا فإن المباح الذي لا يتم الواجب إلا به يصبح واجبًا مثله، وهنا لا بد من تحقق ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون في مقدور المكلف، فإن الظهر مثلاً لا يكون واجبًا حتى تصير الشمس في الزوال، والصيام لا يجب حتى يدخل رمضان، وهذه أسباب قدرية لا يؤمر بها المكلف.

الثاني: ألا يكون داخلاً فيما هو مرفوع عن المكلف شرعًا، وذلك كبلوغ النصاب لوجوب الزكاة، وكالإقامة لوجوب الصوم، فمثل هذا وإن كان في مقدور المكلف فهو مرفوع عنه شرعًا.

الثالث: أن يكون المباح وسيلة لواجب بحيث لا يتم هذا الواجب إلا به، فإذا أمكن أن يتم به وبغيره لم يعدّ واجبًا، فمثلاً: إذا كان الماء الذي يُتَوضأ منه ليس له إلا بئر واحدة فيكون الذهاب إليها واجبًا، وإما إذا كان بالمكان أكثر من بئر فحينئذ لا تكون تلك البئر المعينة واجبة، لأن الواجب يتم بها أو بغيرها.

وهذا شرط يجب اعتباره، وهو يصدق في القواعد الثلاث التالية، إذ الشرط هو أن يكون الفعل من واجب ومستحب وحرام ومكروه لا يتم إلا

(١) «القواعد والأصول الجامعة..» (ص ٧، ٨).

- وما لا يتمُّ المَسْنُونُ إلاَّ بهِ فَهُوَ مَسْنُونٌ(٢٩) .

بهذا المباح حتى يأخذ المباح حكمه، فتأمَّلْ.

وإذا كان المباح يصبح واجبًا إذا توقف عليه الواجب ولم يتم إلا به فالمستحب من باب أولى، ولذا فإن كثيرًا من المستحبات تصبح واجبة إذا صارت وسيلة لواجب، فإن تكفين الميت مثلاً مستحب لعموم الناس، فإذا لم يوجد إلا شخص واحد معه فقد وجب عليه أن يكفته لأنه إن لم يفعل فقد ترك الفرض وهو سترة الميت.

ومن فروع هذا الأصل[١] : المشي إلى الصلاة، والخروج إلى الحج، وشراء ماء الوضوء إذا لم يكن سبيل إلا ذلك، والحيل التي يتوصل بها إلى استخراج الحقوق أو سلامة النفوس والأموال، كما فعل يوسف عليه السلام لرد أخيه، وكما فعل الخضر عليه السلام بخرق السفينة، وبجميع فروض الكفايات تدخل في هذه القاعدة من أذان، وإقامة، وإمامة صغرى وكبرى، وولاية قضاء، وتجهيز الموتى، والزراعة، والنساجة، وجميع الصناعات، وغير ذلك، فإن أصل فروض الكفاية أنها غير واجبة، وإنما وجبت لكونها وسيلة لواجب وهو مصلحة الخلق التي لا تقوم إلا بهذه الأعمال فصارت لذلك واجبة.

(٢٩) المسنون هو المستحب:

ومثاله: أن استئجار دابة أو سيارة أو شراءها هو من الأعمال المباحة في الأصل، فإذا كان الاستئجار أو الشراء بقصد السفر بها لأداء عمرة أو التوسل إلى عيادة مريض أو صلة رحم كان الاستئجار أو البيع مستحبًا، وهكذا كل

(١) منقولة باختصار من المصدر السابق (ص ٨ ـ ١١).

- وَمَا يتوقَّفُ الحرامُ عليه فَهُوَ حرامٌ(٣٠) .
- وَوَسائلُ المكروهِ مكروهةٌ(٣١) .

عمل مباح استعين به على تحصيل المستحبات.

(٣٠) ولهذه القاعدة صيغة أخرى، وهي: «ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركُهُ واجبٌ» وهي تؤدي المعنى نفسه.

وهذه القاعدة تشمل المباحات، والمكروهات التي هي وسائل إلى المحرمات بحيث يتوقف فعل الحرام عليها ولا يتم تركه إلا بتركها.

ومن فروع هذا الأصل[١] : بيع العصير لمن يتخذه خمراً، وبيع السلاح في الفتنة، أو بيعه لقطاع الطريق، ويدخل فيه جميع الحِيَل التي يتوسل بها إلى فعل محرم أو ترك واجب: كالتَّحَيُّل لإسقاط الشُّفْعَة، والتحيل لتحليل الرِّبا، والتحيل باتخاذ المحلِّل لرد المرأة إلى زوجها في الطلاق البائن، وغير ذلك.

(٣١) ومثاله: أن من باع أو اشترى أو شغل بحديث أو عمل حتى ضاعت صلاة الجماعة، فإن هذه الأعمال - التي هي مباحة في الأصل - تصبح مكروهة، وهذا على القول بأن صلاة الجماعة مستحبة، وأما على القول بالوجوب فإن هذه الأعمال تكون محرمة، وكل مباح أدى فعله إلى تضييع سنة مؤكدة فهو مكروه.

تنبيه:

تبين من الأصل السابق أن الوسائل لها أحكام المقاصد إلا إنه قد خرج عن هذا الأصل النذر، وذلك لحكمة يختص به، فمع أن النذر وسيلة إلى ما هو

---

(١) منقولة باختصار من المصدر السابق (ص ١٠).

....

واجب إذ إن من نذر شيئًا فقد صار المنذور واجبًا عليه، إلا إن نفس عقد النذر مكروه كما دلت السنة على ذلك من أنه مالٌ يُسْتَخْرَجُ به من البخيل، وبهذا يستثنى النذر بخصوصه من الأصل المذكور(١). إذ فيه الوسيلة مكروهة مع أن المقصود واجب.

لطيفة:

قال الإمام السعدي في خاتمة هذا الأصل: «وكما أن وسائل الأحكام حُكْمُها حُكْمُها فكذلك توابعها ومتمماتها، فالذهاب إلى العبادة عبادة، وكذلك الرجوع منها إلى الموضع الذي منه ابتدأها»(٢) .

---

(١) انظر: المصدر السابق نفسه (ص ١١).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢).

....

قاعدة جليلة

في كيفية استنباط الحكم التكليفي من النص الشرعي

ذكرنا في مقدمات الكتاب: أن الأحكام التكليفية هي ثمرة علم الأصول، وهي الغاية التي يصب فيها جهد الأصوليين، وما الفقه في حاصله إلا عبارة عن تنزيل الأحكام التكليفية الخمسة على أفعال المكلفين.

والحق أن هذه القاعدة من أهم ما ينبغي أن تصرف إليه عناية الأصوليين، إذ هي من الوسائل القريبة المباشرة التي ينال بها ثمرة علم الأصول، ثم إنها من الأمور التي تحتاج إلى بحث ونظر وتنبني على تتبع واستقراء للنصوص الشرعية وكتب الأحكام (الفقه)، ليعرف على وجه التحقيق نهج الأئمة المجتهدين في استنباط الأحكام من النصوص، علمًا بأن المتاح في كتب الأصول من هذه القاعدة قليل متناثر، أو كثير غير مبنيٍّ على استقراء واستيعاب.

ولذا حاولت ـ مع الاستفادة بالمادة المتاحة في كتب الأصول ـ أن أبحث بنفسي في بعض الصيغ التي لم تُوَفَّ حقها من النظر، وخاصة صيغ «المكروه»، وظني أن علماء الأصوليين لو توفروا على تحرير هذا الباب لكان عملاً عظيم البركة والنفع، فإن للوجوب والاستحباب والتحريم والكراهة صيغًا وقرائن كثيرة غير ما ذكره الأصوليون لا توجد إلا في ثنايا كتب الفقه.

والمراد باستنباط الحكم من النص: استخراجه بجودة النظر وعمق التدبر،

....

وقد لاحظ علماء الأصول أن كل حكم تكـليفي (من واجب ومندوب ومحرم ومكروه) له طرق خاصة تدل عليه، فإن النصوص الشرعية لم تتضمن الدلالة على الأحكام الخمسة بصورة مباشرة وجافة كما هو شأن القواعد القانونية[١]، وإنما هناك ضوابط عامـة تشمل الأحكام الخمسة وضوابط خـاصة بكل واحد منها:

● **أما الضوابط العامة**: فهي تتمثل في أصلين، وهما الصيغة والقرائن:

١ ـ **فأما الصيغة**: فالمراد بها هيئة الخطاب وكيفيته، وهي نوعان:

١ ـ **صيغـة عامة**: والمراد بها هيئة الخطاب القرآني والنبوي وكـيفيته بصفة عامـة، وهي الكيفيـة التي جرى عليـها سَنَن الكلام العـربي، وذلك لقوله تعالى في شـأن القرآن: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ [يوسف:٢]، وقـد وردت نصوص كثيرة في بيان أن القرآن عربي البـيان،وقوله فيما يتعلق بلسان النبي ﷺ: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ [إبراهيم:٤] وعلى هذا يكون نهج البيان القـرآني والنبوي هو نهج البيان العربي، فـمن عرف صِيَغ العرب وسنتهم في الكـلام عرف لزامًا صِيَغ القرآن وصِـيَغ الحديث النبوي، وهي عبارة عن قوانين وقواعد يفهم بهـا الكلام العربي عمومًا وصيغ القرآن والسنة خصوصًا.

ولهذا فإن مفتاح فهم صيغ النصوص القرآنية والنبوية هو التمكن من اللغة العربية نحواً وصرفًا ودلالات وبلاغة وغير ذلك.

---

(١) سيأتي بيان الحكمة الجليلة من هذا في الفوائد الواردة آخر الأحكام التكليفية.

....

وقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن من أهم شروط المجتهد ـ وهو المتأهل لفهم النصوص واستنباط الأحكام من أدلتها ـ هو العلم باللغة العربية.

وممن شدد على وجوب ذلك في حق المتفقهين شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول ـ رحمه اللَّه ـ:

«.. فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يُفْهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١].

وقد عني الشاطبي بالربط ما بين الشريعة واللغة من حيث أن هذه الشريعة عربية، فيجب أن يُسْلَك في الاستنباط من القرآن والاستدلال به مَسْلَكُ العرب في كلامها[٢].

وفي موضع آخر يورد الشاطبي النصوص القرآنية التي تبين أن القرآن بلسان عربي مبين، ثم يعلق بقوله:

«.. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفْهَم، ولا سبيل إلى تَطَلُّبِ فهمه من غير هذه الجهة»[٣].

وقد حظي هذا الأصل بعناية الشاطبي فتعهده في مواضع من «الموافقات» و«الاعتصام»، ولا غروَ بعد ذلك أن نجد الشاطبي قد انتهى إلى القول بأنه:

(١) «اقتضاء الصراط المستقيم» تحقيق الدكتور ناصر العقل (١/ ٤٦٩)، انظر نصًا آخر مهمًا في هذا المعنى (ص ٤٠٢).

(٢) انظر: «الموافقات» (١/ ٤٤).

(٣) «الموافقات» (٢/ ٦٤).

....

«لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب»[١] ، أي أن من أراد أن يبلغ درجة الاجتهاد في الشريعة والاستنباط من النصوص وهي أعلى درجة لدارس الشريعة فعليه أن يبلغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، وهي أعلى درجة يبلغها دارس اللغة.

ومن العجائب بعد ما تقرر أن نرى كثيرًا من المُجِدِّين في طلب الفقه وأصول الفقه لا حظَّ لهم من العربية، أو حظهم منها قليل.

٢ ـ صيغة خاصة: وهي الصيغ التي تخص كل نوع من الأحكام الخمسة، فللواجب صيغ مخصوصة، وللمندوب صيغ مخصوصة، وكذلك المحرم والمكروه والمباح لكل منها صيغ تدل عليها، وسنتكلم عنها بعد قليل عند بيان الضوابط الخاصة.

وهذه الصيغ الخاصة تنبني على فهم الصيغة العامة التي سبق بيانها.

وأما القرائن: وهي الأصل الثاني من الضوابط العامة لاستنباط الأحكام ـ فهي: ما أحاط بالصيغة أو الخطاب من ملابسات وأحوال توجه فهمنا للنص، والقرائن نوعان:

الأولى: قرائن عامة تتعلق بالأحكام الخمسة، فهي بمثابة مهاد أساس لفهم النصوص عمومًا بحيث يفهم كل نص في ضوئه، ومن أهم هذه القرائن: معرفة طريقة الصحابة والتابعين في فهم النصوص ونهجهم في الاستنباط منها، ومن هذه القرائن: معرفة القواعد الكلية الجامعة التي يدور عليها

---

(١) «الموافقات» (٤/ ١١٨).

نصوص الكتاب والسنة، ومن هذه القرائن: معرفة المصالح والمفاسد وكيف تُدْرَأ المفاسد وتُجْلَب المصالح، فإن هذه قاعدة الشريعة العظمى.

وهذه القرائن العامة يجب على المجتهد أن يستصحبها في تعاطيه لجميع الأدلة التي يستنبط منها الأحكام، فهي مشتركة بينها جميعًا.

النوع الثاني: قرائن خاصة، وهي ما يتعلق بكل نص على حدة من القرائن، وهذه القرائن قد توجد في النص نفسه أو في نص آخر، أو تكون القرينة عرفيّة أو عقلية.

ونحن نضرب مثالاً واحدًا منها، وهو القرينة التي تكون في نص آخر، فإن قوله تعالى في آية الدَّين: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ولو اعتبرنا الصيغة وحدها هنا لقلنا: إن الأمر يفيد الوجوب، فقوله: ﴿**أَشْهِدُوا**﴾ يدل على وجوب الإشهاد على كل بيع وشراء، ولكن الآية التالية لها، فيها: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وعلى هذا فمتى حصل الأمن لم يشترط الإشهاد فدلت هذه القرينة في الآية الثانية على أن الأمر بالإشهاد في الآية الأولى هو أمر إرشاد واستحباب وليس أمر إيجاب.

- **وأما الضوابط الخاصة:** والمراد فهي الضوابط التي تتعلق بكل حكم من الأحكام الخمسة على حدته، وهي عبارة عن صيغ وقرائن خاصة بكل واحد منها:

- **أما الواجب:** فله صيغ متعددة يستفاد منها وجوب الفعل، وهي:

١ ـ صيغة الأمر: مثل قوله تعالى: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤١]

....

فيكون الإيتاء واجبًا لوروده بصيغة الأمر.

٢ ـ الفعل المضارع المقرون بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿**لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ**﴾ [الطلاق:٧]، فدل هذا على أن الإنفاق واجب.

٣ ـ اسم فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ**﴾ [المائدة:١٠٥] فكلمة ﴿**عَلَيْكُمْ**﴾ اسم فعل أمر بمعنى: (الزموا) أي: الزموا أنفسكم بالإصلاح والتقويم.

٤ ـ صيغة المصدر: نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ [النساء:٩٢]، أي: يجب عليه تحرير رقبة مؤمنة.

٥ ـ وهناك صيغ أخرى تفيد الوجوب بالمعنى وليس بمجرد اللفظ والصيغة، كقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ**﴾ [البقرة:٢١٦]، وقوله جل شأنه: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ [آل عمران:٩٧]، فلفظة ﴿**كُتِبَ**﴾ معناها لزم وتأكّد، وعبارة ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ**﴾ تفيد استحقاقه تعالى لذلك، وهذان المعنيان هما نفس معنى الوجوب.

وكما يستفاد الوجوب من الصيغ والمعاني المخصوصة فإنه يستفاد من القرائن الخاصة: كأن يحافظ النبي ﷺ على أداء عمل ما في السفر والحضر ولا يدعه إلا لعذر قاهر، أو أن يرى من المسلمين من قصَّر في أمرٍ ما فيزجره أو يهجره، كما هجر الثلاثة الذين خلِّفُوا، ولو تركوا أمرًا مستحبًا ما هجرهم، أو غير ذلك من القرائن التي تُشْعِر بتحتم الفعل ولزومه.

* * *

....

● **وأما الحرام:** فله عدة صيغ يستفاد منها الحرمة، فمنها:

١ ـ صيغة التحريم وما يشتق منها: كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ..**﴾ الآية [المائدة: ٣].

٢ ـ صيغة النهي: كقوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ**﴾ [الإسراء: ٣٣].

٣ ـ صيغة الأمر بالاجتناب: كقوله تعالى: ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾ [الحج: ٣٠].

٤ ـ صيغة «لا يحل»: نحو قوله تعالى: ﴿**لا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا**﴾ الآية [النساء: ١٩].

وكما تستفاد حرمة الفعل من الصيغ الخبرية والطلبية كما تقدم هنا، فإنها تستفاد أيضًا من القرائن التي تحف بالحكم، ومن هذه القرائن: ترتيب العقوبة الدنيوية على الفعل. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ الآية [المائدة: ٣٨] أو ترتيب الوعيد الأخروي، كقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا**﴾ الآية [النساء: ٩٣].

* * *

● **وأما المندوب:** فطرق استنباطه كثيرة نذكر منها:

١ ـ أن يوصف العمل بالاستحباب أو مرادفاته كلفظة: «يُسَنُّ» أو: «من السُّنَّة»، كقول عليٍّ رضي الله عنه: «ليس الوتر بحتم كهيئة المكتوبة، ولكن سنة سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم»(١) ولفظ «فضل» أو: «فضيلة»، كقوله صلى الله عليه وسلم: «**لو**

(١) رواه الترمذي وحسنه، والنسائي والحاكم وصححه.

....

يعلم الناس ما في العشاء وصلاة الغداة من الفضل في جماعة لأتوهما ولو حبوًا»[(١)]، ولفظ: «يحب»، كقوله ﷺ: **«إن اللَّه وِترٌ يحب الوِترَ»**[(٢)]، أو أي لفظة تشعر بأن الفعل مرغوب فيه من جهة الشارع ما لم يكن في العبارة حتم أو إلزام.

٢ ـ النص على أنه ليس من الفريضة، وذلك كقوله ﷺ: **«أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل»**[(٣)].

٣ ـ النص على كون العمل نافلة، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشد تعاهدًا منه على ركعتي الفجر»[(٤)]. هذا من جهة الصيغة والعبارة، وإن كانت صيغ الاستحباب أكثر من أن تحصر.
وأما من حيث إثبات الاستحباب بالأحوال والقرائن فهذا كثير متنوع:

١ ـ كأن يواظب النبي ﷺ على فعل ما، أو يكثر منه، أو يرد الثناء على عمل ما أو ترتيب الثواب عليه، دون إشعار بالتحتُّم واللزوم[(٥)]، فعدم الإشعار باللزوم قرينة على أن الفعل مستحب.

ومن أمثلة ما مدحه ﷺ من الأفعال وليس فيه معنى اللزوم: قوله ﷺ: **«ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»**[(٦)]، ومن أمثلة ما يترتب الثواب عليه قوله ﷺ: **«من صلى اثنتي عشرة ركعة في يومه وليلته بُنِيَ له بهن بيت**

---

(١) الحديث رواه أحمد (٥/ ١٤١). (٢) متفق عليه.
(٣) أخرجه مسلم. (٤) متفق عليه.
(٥) وقد شرطنا عدم الإشعار باللزوم لنفرق بينه وبين الواجب، فإن كثيرًا من الواجبات ورد الثناء عليها وترتيب الثواب على فعلها.
(٦) رواه مسلم.

....

في الجنة»(١) .

٢ ـ ومن صور القرينة الدالة على الاستحباب: أن يرد نص فيه أمر بالفعل ويأتي نص آخر يصرفه إلى الاستحباب، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٢] .

فإن قاعدة الأصوليين هي أن الأمر يفيد الوجوب، وهذا أمر بكتابة الدَّين، وهو يفيد الوجوب إن نظرنا إليه وحده، ولكنه اقترن بقرينة خففت الوجوب وصرفته إلى الاستحباب، وهي ما جاء في الآية التي بعدها من قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾ الآية [البقرة: ٢٨٣] أي: إذا وثق الدائن بمدينه فله أن يأتمنه وعلى المَدين أن يؤدي الدين لصاحبه، فدل هذا على أن الأمر الوارد بكتابة الدَّين يفيد الندب لا الإيجاب.

٣ ـ وقد لا تكون القرينة نصية، فقد تستفاد من عرف الشارع في الخطاب، فقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ الآية [النور: ٣٣](١)، لا يدل على وجوب مكاتبة السيد لعبده، وإن كان واردًا بصيغة الأمر، حيث قد علم من عرف الشارع أن المالك مُخَوَّل في ملكه، فكان هذا العرف قرينة تصرف الأمر إلى الاستحباب.

* * *

---

(١) رواه مسلم.

(٢) المكاتبة الواردة في الآية هي ما يكاتب السيد عبده عليه من مال يؤديه المملوك لسيده نظير إعتاقه، فإن أتمه صار حُرًا ويُسمَّى العبدُ في هذه الحالة بالمُكَاتَبِ.

....

● **وأما المكروه**: فلاستنباطه طرقٌ، نذكر منها:

١ ـ صيغة «كره» أو ما في معناها إذا اقترن بها ما يفيد أنها ليست للتحريم[1]، وذلك كقوله ﷺ: «**إن اللَّه حرم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات، ومَنْعًا وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال**»[2]، فلما ورد لفظ التحريم في الثلاثة الأول دل هذا على أن الكراهة في الثلاثة الأخرى أدنى من التحريم، وكان هذا قرينة تدل على أن لفظة الكراهة في لسان الشارع هنا مطابقة لمعناها في لسان الفقهاء.

ويلاحظ هنا أن هذه الطريقة في استنباط الكراهة تجمع بين الاستدلال بالصيغة والقرينة.

هذا، وكثيرًا ما يستدل على الكراهة بالقرينة كما يستدل بها الاستحباب ومن صور القرائن الدالة على الكراهة:

١ ـ صيغة النهي إذا اقترن بها ما يدل على الكراهة، ومن ذلك قوله ﷺ: «**لا تصلوا في مَبَارِك الإبل**»[3]، فهو محمول على الكراهة، على ما ذهب إليه الجمهور، حيث ذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين إلى صحة الصلاة في مبارِك الإبل ما لم تكن نجسة، وذهب أحمد في الرواية الأخرى إلى أن الصلاة لا تصح في مبارك الإبل[4]، وعلى قول

---

(١) فإن لفظ الكراهة في لسان الشرع يفيد في الأصل التحريم؛ لأن المكروه في اللغة هو المبغوض، فإذا أريد بالكراهة في لسان الشرع ما أراده الأصوليون بلفظ الكراهة احتجنا إلى دليل على ذلك.

(٢) متفق عليه.

(٣) وردت هذه العبارة في الحديث الذي رواه أحمد في «مسنده» (٤/ ٣٥٢)، وأبو داود حديث رقم (٤٩٣) وزاد: «فإنها».

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة المطبوع مع «الشرح الكبير»(١/ ٧١٦، ٧١٧).

....

الجمهور، فأدنى ما يستفاد من الحديث هو كراهة الصلاة في هذه المواضع.

وأما القرينة التي تصرف النهي إلى الكراهة فهي ما استدل به الجمهور على صحة الصلاة في مبارك الإبل، وهو قوله ﷺ: «**وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاةُ فَلْيُصَلِّ**»(١).

٢ - صيغة الأمر المفيدة للترك (وهذه تدل نفس دلالة النهي) إذا اقترن بها ما يصرفها إلى الكراهة، ومثال ذلك: قوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»(٢).

فإن هذه صيغة أمر تفيد الإلزام بالترك، «فإن الفعل» «دع» يساوي «لا تفعل» فالأمر بالترك يستوي مع النهي عن الفعل كما هو ظاهر، وكان مقتضى ذلك تحريم إتيان ما يريب والمراد به المشتبهات بين الحلال والحرام، ولكن القرينة التي تصرف ذلك إلى الكراهية هي أن المشتبهات لا توصف بالحل ولا بالحرمة كما ثبت في حديث «**الحلالُ بيِّنٌ والحرامُ بيِّنٌ، وبينهما أمور مشتبهات..**» الحديث(٣).

تنبيه مهم:

وهذا الذي ذكرناه من صيغ وقرائن تتعلق بالمكروه هو الشائع بيانه في كتب الأصوليين، خاصة المتأخرين، فإنهم قاسوا المكروه على المندوب، فكما أن المندوب فرع عن الواجب فكذلك ينبغي أن يكون المكروه فرعًا عن الحرام،

(١) جزء من الحديث المشهور الذي رواه الشيخان، وأوله: «أعطيت خمسًا لم يُعْطَهن أحد من الأنبياء قبلي..» الحديث.

(٢) رواه الترمذي حديث رقم (٢٥١٨)، والنسائي (٥١) كتاب الأشربة باب الحث على ترك الشبهات.

(٣) متفق عليه.

....

وعلى هذا جعلوا طريقة استنباط المكروه موازية لطريقة استخراج المندوب.

والحق أن هذا المسلك مع شيوعه لا يقره النظر الصحيح، فإن الصور التي أوردناها هنا لا تكاد تتحقق في الواقع إلا نادرًا، فإن استقراء النصوص واستقراء كتب الفقه يدل على أن هذه الصور شبه مهجورة[1]، بل إن الاستقراء يدل على أنهم يستنبطون المكروه بسبل أخرى هي الأكثر وقوعًا، والأصلح للتطبيق على النصوص، وأهم هذه الصور ـ فيما يظهر لي ـ ثلاثة:

١ ـ صيغة النفي إذا لم تقم قرينة على إرادة التحريم، فإن النفي أخف من النهي فهذه تفيد الكراهة، فمن ذلك قوله ﷺ: «**لا آكل متكئًا**»[2].

(١) فقد ذكرنا صورًا ثلاثًا هي الشائع ذكرها في كتب الأصوليين:

ـ أما لفظة «كره» ودلالتها على الكراهة فقليلة الوقوع، ولا يكاد يذكر فيها إلا الحديث الذي أوردناه.

ـ وأما صيغة النهي إذا اقترن بها ما يدل على الكراهة فهي أيضًا نادرة، وأشهر ما يستدلون به قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم..﴾ الآية [المائدة: ١٠٣] (انظر: «أصول الفقه» للبرديسي ٨٢)، ومع أن هذا مثال متكرر في كتب الأصوليين إلا أن القول بكراهة السؤال في هذه الآية غير مُسَلَّم إذ الأرجح أنه محرم (انظر: كلام الشنقيطي في الآية في «أضواء البيان»)، ولذا أعرضت عنه ولم أورد إلا حديث النهي عن الصلاة في مبارك الإبل، كما يوردون قوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] على أنه نهي، ومع أن «ذروا» فعل الأمر يفيد الترك، فهو يرجع إلى الصورة الثالثة ـ إلا إن مجرد ذكرهم لهذا المثال في أي الصورتين هو دليل على قلة وقوع هذا النوع أيضًا، إذ إن الإمام ابن كثير ينقل اتفاق العلماء على تحريم البيع وقت النداء. (انظر: تفسيره للآية) فلو وجدوا مثالاً صحيحًا لأوردوه.

وعلى أية حال: كيف تصلح هذه الصور لأن تكون قواعد تطبق على النصوص عامةً لاستخراج المكروه، في حين أن كل صورة منها لا يكاد يُعْثَر لها على مثال، وكيف ينتفع الأصولي بها أو الفقيه مع أنه لا يجد مجالاً لتطبيقها، ولهذا أوردنا هنا الصور التي نراها أكثر وقوعًا من جهة استقراء الواقع الفقهي. وكان لابد من هذا البيان والتدليل على رأينا، لئلا ننسب إلى الشذوذ، فأوردنا الصور الشائعة، ثم أوردنا الصور التي نراها أجدى، وتركنا الأمر برمته للقارئ المستبصر.

(٢) رواه البخاري.

....

٢ ـ المشتبهات: وقد سبق بيانها، وهي ما يقع بين الحلال والحرام.

٣ ـ ترك المستحبات: خاصة السنن المؤكدة، فإن مجرد تركها هو من المكروهات وهذه الثلاثة مما يكثر الاستدلال به على الكراهة.

والصواب أن لا يقاس باب «المكروه» على «المستحب»، فإن لكلٍ قاعدته، وللمنهيات في الشريعة أحكام تختلف عن المأمورات، ولعل مما يدل على ذلك قوله ﷺ: **«ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم»**(١)، فأقل ما يستفاد من هذا الحديث: أن باب النهي مفارق لباب الأمر، حيث أمر في المنهي عنه بالاجتناب، وأما المأمور به فأمر فيه بفعل المستطاع، وقد يصح أن يستخرج من الحديث كثرة المندوبات لأنها من جنس الأوامر، ولما كان في الأوامر سعة عن المنهيات جاز أن يكون في المأمور به قدر كبير من المستحب، ويستفاد بالضد قلة المكروهات، لأن الأمر بالاجتناب يضيق باب التفاوت، وهذا هو الأشبه بواقع الأمر، فإن أقل أنواع الحكم التكليفي وقوعًا هو المكروه، ولذا قَلَّت أمثلته في كتب الأصول بخلاف غيره.

والمقصود هنا: الاستدلال بالحديث على أن باب المنهيات ـ والمكروه جزء منه ـ ينبغي أن ينظر فيه على أنه كيان مستقل عن المأمورات، وذلك ليُعْطَى حقه من النظر كما بيناه فيما يخص المكروه.

* * *

- **وأما المباح**: فأهم سبل الاستدلال عليه هي:

١ ـ صيغة «أحل» وما يشتق منها: مثل قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ**

---

(١) رواه البخاري [حديث ٧٢٨٨] ومسلم [حديث ١٣٣٧].

....

الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ الآية [المائدة: ٥].

٢ ـ نفي الإثم: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ الآية [البقرة: ١٧٣].

٣ ـ نفي الجُنَاح: مثل قوله تعالى: ﴿وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢٣٥].

٤ ـ نفي الحرج: مثل قوله تعالى: ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

٥ ـ صيغة الأمر المصحوبة بقرينة تدل على الإباحة: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، فالانتشار وابتغاء فضل اللّه وردا بصيغة الأمر، وهي في الأصل للوجوب، ولكن هنا قرينة تصرفه للإباحة، وهي أن هذين الأمرين في الأصل مباحان، وإنما حرمهما النهي المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فلما ورد الأمر بالانتشار وابتغاء الفضل بالبيع والشراء عُلِمَ أن الأمر ليس على أصله من الإيجاب، وإنما هو لرفع التحريم وردِّ الحكم إلى الإباحة مرة أخرى[1].

٦ ـ استصحاب الإباحة الأصلية:

فقد بينا أنه ما لم يرد في الفعل حكم شرعي فهو محمول على الإباحة،

---

(١) يلاحظ أن صيغة الأمر يمكن أن تصرف للإباحة كما هو هنا، وأنها يمكن أن تصرف إلى الاستحباب كما سبق أن بيناه في المستحب، وأن صرفها إلى الإباحة أو الاستحباب يكون بقرينة خاصة بكل واحد منهما.

....

وهذا ما يسمى باستصحاب الأصل، والاستصحاب مأخوذ من الصحبة، وهي مداومة الاقتران بين الأخلاء، ولما كان الأصل قبل ورود الحكم الشرعي هو الإباحة فإننا نستصحب هذا الأصل وهو الإباحة ونستديمه ما لم يأتِ دليل شرعي يغير هذا الأصل بالتحريم أو الإيجاب أو الندب أو الكراهة، فهذه الاستدامة تسمى الاستصحاب.

والدليل على أن الإباحة هي الأصل في كل ما ينتفع به الناس قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة:٢٩]، وقوله: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ**﴾ [الجاثية:١٣].

[فائدتان]

● **[الأولى]: الفعل الواحد تتنوع فيه أقسام الحكم التكليفي**[١] :

ومثال هذا: الزواج، فإنه تتداوله الأحكام التكليفية الخمسة، على النحو التالي:

- فإذا قدر الرجل على المهر والنفقة وسائر واجبات الزوجية، وتيقن أنه إذا لم يتزوج زنى كان الزواج في هذه الحالة واجبًا.

- وإذا كان قادرًا على واجبات الزوجية، وكان لا يخشى على نفسه الزنا ولكنه يجد قوة دينه وزيادة عفته في الزواج فإن الزواج يكون في حقِّه مستحبًا.

- وإن علم أنه إن تزوج فسيظلم زوجته وينتقصها حقوقها، فهذا يكون

---

(١) مستفاد من «أصول الفقه» للبرديسي (ص ٨٧).

....

الزواج في حقه محرمًا.

- وإن يظن فقط أنه ربما يظلم زوجته فهذا يكون زواجه مكروهًا.

- ويرى الشافعية أن الأصل في النكاح الإباحة، ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤][1] فإذا لم يكن النكاح له صفة من الصفات السابقة وإلا كان مباحًا.

● [الفائدة الثانية]: **السبب في تنوع أساليب الطلب والترك:**

يقول الدكتور وهبة الزحيلي:

«ومما يجب ملاحظته أن تعدد أساليب الطلب والترك في الواجب والحرام والمندوب والمكروه مرجعه تنويع أساليب البلاغة المعروفة في لسان العرب، ولهذا لا نجد في القرآن الكريم التزام صيغة طلب معينة أو صيغة ترك معينة، لأن القرآن معجزة الرسول الخالدة بما تضمنه من تحدي العرب في نواحي البلاغة وأساليب البيان والفصاحة، فلو قال الحق تبارك وتعالى عن الحرمة في كل محرم: «يحرم كذا» لَمَلَّت الأسماع منه، وهذا إن صح في أساليب القوانين الوضعية فهو لا يصح في تشريع القرآن لامتيازه بروعة بلاغته وقوة أدائه وبيانه»[2].

ويمكن أن نضيف إلى كلام الدكتور وهبة: أن القرآن كنز الخيرات ومنبع البركات، وباب التشريع أحد كنوزه، إذ قد تضمن القرآن من آيات العقائد، والأخلاق، وأحوال القلوب، وتزكية النفوس، وقصص الأنبياء، وأخبار

(١) وإن كان هناك من يرى أن الأصل في النكاح الاستحباب، فالمسألة خلافية.
(٢) «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١/ ٨٤، ٨٥).

....

الأمم، وحقائق الغيب، وذكر بدء الخلق وأصل النشأة، وشأن القيامة والبعث ووصف الجنة والنار، وضرب الأمثال والحكم الجامعة، وبيان سبيل المؤمنين، وسبيل المجرمين، وغير ذلك، إضافة إلى التشريع بالأوامر والنواهي.

وقد جاء القرآن على نسق عام جامع لكل هذه المعاني بحيث قد امتزج بعضها ببعض في روعة من البيان وغاية من الإعجاز، فكان مقتضى البلاغة القرآنية أن تتنوع الآيات التشريعية من موضع إلى آخر لئلا تخرج عن السياق الكلي للقرآن، ولهذا يتلذذ قارئ القرآن بجميع آياته، ويجد له حلاوة ورونقًا لا ينتهي.

وثمة أمر آخر يتصل بما سبق، وهو أن مواضع التشريع نفسها كثيرًا ما يكون سياقها القرآني متضمنًا لإشعاعات كثيرة بحيث يستخرج منها أنواع من الحِكَم والفوائد، وهذا لا يتأتى إلا بالسياق القرآني الخاص، وأما الصياغة القانونية المجردة فلا يستخرج منها إلا المعنى التشريعي وحده.

* * *

....

[٢]

الأحكام الوضعية(*)

الأحكام الوضعية: هي التي وضعها الشارع بحيث تكون أمارات على وجود الحكم الشرعي، ولأنها من وضع الشارع فقد سميت وضعية، وأما كونها أمارات أو علامات على وجود الحكم الشرعي فإن المكلف يعرف بها متى وأين يقع الحكم التكليفي، فإن كل حكم تكليفي من واجب ومستحب وغير ذلك لا يتحقق إلا بحصول أسبابه ووجود شروطه، وانتفاء موانعه. و هذه الثلاثة هي أهم ما يدخل في الحكم الوضعي، أعني بالثلاثة: الأسباب والشروط والموانع، وهناك أحكام وضعية أخرى، لكننا نرى أن نقتصر على هذه لأنها الأهم، ولحاجة المقام إلى الإيجاز.

[١] السبب:

«هو ما جعله الشارع مُعَرِّفًا لحكم شرعي، بحيث يوجد هذا الحكم عند وجوده، وينعدم عند عدمه»(١).

يقول الإمام الغزالي في توضيح معنى السبب: «اعلم أنه لما عَسُرَ على الخلق معرفة خطاب اللَّه تعالى في كل حال، لاسيما بعد انقطاع الوحي أظهر اللَّه سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابًا لأحكامه وجعلها

(*) هذا القسم ألحقناه بالكتاب مع أن المؤلف لم يتعرض له، وذلك لما بيناه قبل الكلام عن الأحكام التكليفية من أننا سنورد بحثًا خاصًا بالأحكام الوضعية، وذلك لتتم الفائدة ويقف القارئ على قسمي الأحكام الشرعية، وهما الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

(١) «الوجيز» للدكتور عبد الكريم زيدان (٥٥).

....

موجبة ومقتضية للأحكام... كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾(١) [الإسراء: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(٢)﴾ [البقرة: ١٨٥]... وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات..»(٣).

ومن أمثلة السبب: دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، والاضطرار سبب لإباحة الميتة، والسفر سبب لإباحة الفطر وسبب لقصر الصلاة أيضًا، والقتل سبب للقصاص، وبلوغ النصاب سبب لوجوب الزكاة وغير ذلك.

ويلاحظ في هذه الأمثلة كلها أن هذه الأحكام المذكورة توجد بوجود أسبابها، وتنعدم إذا انعدمت أسبابها.

[٢] الشرط:

والشرط في اللغة: هو العلامة اللازمة.

وفي الاصطلاح: هو الأمر الذي يتوقف عليه وجود الحكم، بحيث إذا فُقِدَ الشرط فُقِدَ الحكم، مع أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الحكم، فقد يوجد الشرط ولا يوجد الحكم كما يوجد الوضوء ولا يحين وقت الصلاة، ولكن لا يوجد الحكم بدون الشرط، والشرط ليس جزءًا من الحكم، وإنما هو خارج عن حقيقة الحكم، فالوضوء شرط لصحة الصلاة وليس جزءًا منها، وبهذا يفرق بين الشرط والركن، فإن الركن مع مشاركته للشرط في أن الحكم

---

(١) السبب هنا هو دلوك الشمس، حيث هو الوقت الذي تجب عنده صلاة الظهر، وقيل إن الدلوك هو وقت الغروب، وقيل غير ذلك، وعلى كل قول فهو سبب الصلاة التي هو وقتها.

(٢) السبب في هذه الآية هو شهود شهر رمضان، فإن دخول الشهر هو سبب وجوب الصوم.

(٣) «المستصفى من علم الأصول» للغزالي (١/١٠٩).

....

يتوقف عليه إلا أن الشرط خارج عن حقيقة الشيء كما بيناه، والركن داخل في حقيقته، وذلك كتكبيرة الإحرام التي هي جزء من الصلاة ، ويتوقف عليها صحة الصلاة.

ومثال الشرط: أن العمد العدوان شرط للقتل الذي هو سبب إيجاب القصاص، وأن مرور الحول شرط للنصاب[1] الذي هو سبب وجوب الزكاة، وأن الوضوء شرط لصحة الصلاة، وموت المورِّث شرط الإرث.

[٣] المانع:

المانع هو ما يترتب على وجوده عدم الحكم أو عدم السبب.

ومثال المانع: الرضاع مانع للنكاح، والحيض والنفاس مانعان من وجوب الصلاة، والدَّين مانع من وجوب الزكاة، فقد يوجب النصاب ويدور عليه الحول ويكون صاحبه مدينًا لأن هذا الدين ملك للدائن فهو غير محسوب، في ملك المدين وإن كان في حوزته، وكذلك الأبوة مانع من إقام حد القصاص، فإن الأب إذا قتل ابنه لا يُقتَل به، وكذلك القتل مانع من الإرث، فإن الابن إذا قتل أباه لا يرثه.

فوائد:

الأولى: يحسن التفريق بين السبب والشرط، فقد يقع الخلط بينهما، فإن كلاً منهما يترتب على عدمه عدم الحكم، فإن دخول الوقت سبب الصلاة،

(١) والنصاب هو مقدار المال الذي إذا حصله المكلف وجبت عليه الزكاة، والحول هو العام، فإن النصاب وإن كان سببًا للوجوب إلا إن الوجوب لا يقع إلا بشرط وهو مرور عام على هذا النصاب، فإذا نقص النصاب قبل مرور العام لم تكن الزكاة واجبة.

....

والوضوء شرطها، فإذا عدم أحدهما لم تصح الصلاة.

وأما الفرق بينهما فهو أن الشرط قد يوجد ولا يوجد الحكم، فقد يوجد الوضوء ولا تجب الصلاة، وأما السبب إذا وجد فقد لزم الحكم ما لم يقع مانع، وذلك كدخول وقت الصلاة فإنه يلزم عنه وجوبها.

ولهذا كان ترتيب النظر أن يُبْتدأ بالسبب، فإن وُجد نُظِر في الشرط، فإن تحقق نُظر هل هناك مانع؟ فإن انتفى المانع فقد تحقق الحكم الشرعي.

ومما يؤكد أن رتبة الشرط بعد رتبة السبب، أن من الشروط ما هو شرط في السبب، فإن القتل سبب القصاص، ثم هذا السبب وهو القتل شرطه أن يكون عمدًا عدوانًا، والنصاب سبب وجوب الزكاة، وشرط النصاب أن يحول عليه الحول.

الفائدة الثانية: وهي في بيان طائفة من الأحكام وأسبابها وشروطها وموانعها في صورة جدول إيضاحيّ:

الحكم	السبب	الشرط	المانع
الصلاة	دخول الوقت	الوضوء أو التيمم	الحيض أو النفاس
الزكاة	النصاب	الحول	الدَّيْن
القصاص	القتل	العمد والعدوان	الأبوَّة
الإرث	القرابة أو النسب أو الولاء	موت المورِّث	قتل الوارث لمورثه

....

الفائدة الثالثة: «قد يكون الشيء الواحد سببًا لشيء، وشرطًا لشيء، ومانعًا من شيء، مثال ذلك: الإيمان، فهو سبب في الثواب، وشرط في التكليف، ومانع للقصاص من المسلم للكافر عند من يرى ذلك»[(١)] .

الفائدة الرابعة: إذا علم أن الأحكام التكليفية هي: الواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح، وأن الأحكام الوضعية هي: السبب والشرط والمانع، فإن الفرق بين النوعين أن الحكم الوضعي: إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلاً: كدخول الوقت، والنقاء من الحيض، أو يكون في قدرته ولا يؤمر بتحصيله، كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج، وعدم السفر للصوم، وأما الحكم التكليفي فعلامته أمران: أن يكون في قدرة المكلف، وأن يؤمر به فعلاً كسائر المأمورات والمنهيات[(٢)] .

تنبيه: لم يتعرض المؤلف لبيان الحكم الوضعي، واقتصر على الأحكام التكليفية، ولعله قصد ذلك تيسيراً على الطلاب، إذ المراد من مثل هذا المختصر تقريب الطالب وتحبيبه في هذا العلم، وهذا شأن المؤلف في جميع كتبه كما بينا في المقدمة.

---

(١) «أصول الفقه» للدكتور عبد المجيد مطلوب (ص ٤٩٨).

(٢) انظر: «المذكرة» للشنقيطي (ص ٤٩).

فصـل [٣]

الأدلةُ التي يُستَمَدُّ منها الفقهُ أربعة:

(الكتابُ) و(السُّنةُ): وهُمَا الأصلُ الَّذي خُوطِبَ به المُكَلَّفونَ(٣٢) وانبنَى دينُهُمْ

[بيان الأدلة الأربعة التي يستمد منها الفقه]

هذا هو القطب الثاني من أقطاب الفقه الأربعة، فإذا كانت الأحكام هي ثمرة الأصول، فإن أدلة الأحكام هي المُثَمِّر أو الشجرة التي تُستَثْمَر منها الأحكام، وقد ذكر منها أربعة أدلة هي أهمها، وهناك أدلة أخرى محلها الكتب المتوسعة.

(٣٢) المكلفون هم الذين يخاطبون بالأحكام التكليفية من واجب ومندوب ومحرم ومكروه ومباح.

وشرط التكليف أمران: البلوغ والعقل، فمن اجتمع فيه الأمران وجب عليه جميع العبادات والتكاليف الشرعية، فإذا لم يكن بالغًا ولكنه يميز الأشياء صحت منه العبادات من غير إيجاب عليه، ولكن يؤمر بها على سبيل التمرين. فإذا فقد التمييز لم تصح عباداته لعدم وجود شرطها، وهو العقل، ويستثنى من ذلك الحج والعمرة حيث يصح لوليه أن يحمله ويؤدي به المناسك(١) فأما العبادات المالية كالزكوات والكفارات والنفقات فإنها تجب على الصغير والكبير والعاقل وغير العاقل لعموم نصوص الكتاب والسنة في هذا الباب، ولأن المعتبر في العبادات المالية هو المال وليس المكلف.

وأما التصرفات المالية من بيع وشراء وغير ذلك فهذه شرطها البلوغ والعقل

---

(١) وذلك لما صح في الحديث أن امرأة رفعت إلى النبي ﷺ صبيًا في المهد فقالت: ألهذا حج؟ فقال: ﷺ: «نعم، ولكِ أجره» متفق عليه.

عليه.[٣٣] و(الإجماعُ) و(القياسُ الصحيحُ)، وهُما مُستَندانِ إلى الكِتابِ والسُّنَّةِ.

فالفقهُ من أوَّلِه إلى آخرِه لا يخرجُ عن هذه الأصولِ الأربعةِ.

وأكثرُ الأحكامِ المهمـةِ تجتمعُ عليها الأدلةُ الأربعةُ: تدلُّ عليـها نُصوصُ الكتابِ والسُّنَّةِ، ويُجْمِعُ عليـها العلماءُ، ويَدُلُّ عليها القـياسُ الصحيحُ، لما فـيها من المنافعِ والمصالحِ إن كانَتْ مأموراً بها[٣٤] ، ومن المَضَارِّ إن كانَتْ مَنهيًّا عنها[٣٥] .

والرشد[١] .

(٣٣) وفي تقرير أن الدين ينبني على هذين الأصلين يقول الإمام السعدي: «فالوحي الذي هو الكتاب والسنة كفيل بجميع ما يحتاجه العباد في أمور دينهم من أصول وفروع، بل وفي أمور دنياهم، فيه بيـان الأصول العظيمة بيانًا منوعًا مُصَرَّفًا بأساليب متعددة وطرق متنوعة، وفيه بيان جميع الأحكام، وفيه الإرشاد جملـة وتفصيـلاً إلى المنافع والمصـالح الدينية والدنيـوية، فيـه علوم التوحـيد والرسالة وتفـاصيلهـا بأكملهـا، وفيه علم الأحكام في العـبادات والمعـاملات والأنكحة والجنايات وغيرها، وفيه علم الجـزاء وتفاصيل الجزاء الدنيوي والجزاء الأخروي، وفيه بيان الأسباب ومسبباتها تفصيلاً وإجمالاً»[٢].

(٣٤) ومـثال هذا النوع المأمـور به: الصـلاة والزكـاة والصيـام والحج وبر الوالدين والعـدل، وغير ذلك، فـإن هذه كلها دل على حـسنها ووجـوبها: القرآن، ودل عليهـا السنة، وأجمع عليها العلمـاء، وأيدها النظر العقلي وهو القياس الصحيح.

(٣٥) ومثـال هذا النوع المنهي عنه: الظلم والزنا وعقـوق الوالدين وشرب

(١) انظر «القواعد والأصول الجامعة» للسعدي (٢١، ٢٢) باختصار وتصرف.

(٢) «توضيح الكافية الشافية» للسعدي (ص١١٠).

والقليلُ من الأحكامِ يتنازعُ فيها العلماءُ[٣٦] ، وأقربهم إلى الصوابِ فيها: مَنْ أحسنَ ردَّها إلى هذه الأُصولِ الأربعةِ[٣٧] .

الخمر وغير ذلك، حيث قد دل على حرمة هذه الأمور وفسادها: نصوص القرآن، ونصوص السنة، وإجماع العلماء، والعقل السديد الذي هو نوع من القياس.

(٣٦) ما ذكره المؤلف هنا هو الحق الذي يطابق ما عليه السلف، وذلك أن مسائل الفقه القطعية التي ثبتت بالنص وأجمع عليها العلماء وطابقت القياس الصحيح هي الغالبة على علم الفقه، خلافًا لما يزعمه علماء الكلام وما يظنه جهلة المقلدين، وذلك إذا نظرنا إلى ما يحتاجه الناس فعلاً، فإن من يتحرى الإفتاء بنصوص الكتاب والسنة يمكن أن يفتي مائة فتيا أو مئات الفتاوى بالاعتماد على الكتاب والسنة دون أن يضطر إلى مسائل النزاع، هذا إذا نظرنا إلى الواقع، ولم نفزع بكثرة الفروع الفقهية المخترعة والمسائل المولدة في كتب الفقه مما يندر أن تقع، فإن العبرة بما يقع فعلاً وينفع الناس، وكذلك لا ينبغي أن نلتفت إلى مسائل فقهية غير صحيحة لابتنائها على قياس فاسد، وما أكثر هذين النوعين في كتب الفقه ـ أعني الفروع الفقهية غير الواقعة، والقياس الفاسد، فإذا استثنينا هذين بقي لنا الفقه الرطب النديّ النافع المبارك الذي أثر عن فقهاء الصحابة والتابعين رضوان اللَّه عليهم[١] .

(٣٧) في قوله هذا إشارة إلى أن الناس يتفاوتون في ذلك، فليس

---

(١) انظر تفصيلاً لهذه الجملة في المواضع التالية: «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٣ ـ ١٣، ٤٧ ـ ٦٩)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٠ ـ ١٢٦)، «أعلام الموقعين» للإمام ابن القيم (٢/ ٢٧٩) ـ إلى آخر الجزء (ص ٤٢٥).

المجتهدون متساوين في استخراج الأحكام من هذه الأصول، وذلك اتساع مجال الأدلة، وتنوع أوجه الاستدلال.

فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه اللّه ـ أن الأئمة المجتهدين لا ريب أنه «قد يكون عند أحدهم ما هو مظنون ـ بل مجهول ـ وهو معلوم للآخر... تارة بنص اختص بسماعه من الرسول ﷺ أو من غيره وحصل له العلم لأسباب كثيرة في النقل... وتارة بفهم النصوص ومعرفة دلالتها، فما أكثر من يجهل معنى النص أو يشك فيه أو يفهم منه نقيضه... ويكون الآخر قد فهم من ذلك النص وعلم منه ما يقطع به... وتارةً بإجماع علمه من إجماعات الصحابة وغيرها، ثم بعد ذلك تارة بقياس قطعي، فإن القياس نوعان قطعي وظني»[(١)] .

ولهذا فكم من مسألة يقال فيها: (ليس عليها دليل)، ويكون عليها دليل صحيح يهتدي إليه من فتح اللّه عليه به، فلا بد من دقة التحري وكثرة التفتيش قبل أن يقال على اللّه بلا علم، إذ القاعدة أنه: «لا يلزم مع عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية... فنفي الحكم بالاستحباب لانتفاء دليل معين من غير تأمل باقي الأدلة خطأ عظيم»[(٢)] ، ولذا يجب على المتصدي لاستنباط الأحكام من أدلتها أن يكون محصوله كبيراً من نصوص الكتاب والسنة ومعرفة مواقع الإجماع والبصر بالقياس الصحيح.

(١) «الاستقامة» (١/ ٦٨، ٦٩) بإسقاط بعض العبارات اختصاراً، وذلك في مواضع النقط.
(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢١/ ٣١٤، ٣١٥).

فصل [٤]

في الكتاب والسنة

أما الكتابُ: فهوَ هذا القرآنُ العظيمُ، كلامُ ربِّ العالمينَ، نزلَ به الرُّوحُ الأمينُ، على قلبِ محمدٍ رسولِ اللَّه صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ، ليكونَ من المُنْذرين، بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، للناسِ كافَّةً، في كلِّ ما يحتاجونَ إليه من مصالحِ دينهم ودنياهم.

وهو المقروءُ بالألْسنَة، المكتوبُ في المصاحف، المحفوظُ في الصُّدور، الذي ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

أما السُّنَّةُ: فإنَّها أقوالُ النبيِّ ﷺ وأفعالُهُ، وتقريراتُهُ، على الأقوالِ والأفعال(٣٨).

---

(٣٨) ابتدأ المصنف ـ رحمه اللَّه ـ ببيان معنى الكتاب ومعنى السنة، ولما كان معنى الكتاب ظاهرًا وافيًا فإننا نبين حقيقة المراد بلفظ السنة هنا، وقد ذكر المؤلف هنا أنها ثلاثة أنواع: أقوال وأفعال وتقريرات، وسنعود إلى ذلك بعد بيان المعاني المختلفة للفظة (السنة):

- تختلف معاني السنة باختلاف العلوم الشرعية التي تتداولها، وأشهر هذه المعاني ثلاثة:

الأول: عند علماء العقيدة وأصول الدين، فإن السنة عندهم هي «الطريقة التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه قبل ظهور البدع والمقالات»[1] . فالسنة هنا من جنس العقيدة، ولذا يقال على أهل المعتقد الصحيح: «أهل السنة

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية» للشيخ خليل هراس (ص١٣)، والمراد بالبدع والمقالات هنا: البدع الاعتقادية التي عليها الفرق الضالة من شيعة وجهمية ومعتزلة وقدرية وغيرهم.

....

والجماعة»، وكان الأئـمة المتقدمون يسمون كتب العـقيدة: كتب السنة، ثم إن السنة عند علماء العقيدة يدخل فيها طريقة الصحابة ﷺ، لأنهم الذين ورثوا الطريقة المُثلى في المعتقد عن النبي ﷺ.

الإطلاق الثاني: السنة عند الفقهاء، فهذه يراد به حكم واحد من الأحكام التكليـفيـة وهو المستـحب، فإذا قـالوا: يُسَنُّ كذا، أو من السنـة كذا، أي: يستحب، وهذا في عرف الفقهاء خاصة، وهو عرف اصطلاحي خاص بهم، وليس معناه أن كل ما قاله النبي ﷺ مستحب فقط، بل يؤخذ منه الأحكام التكليفية الخمسة.

الإطلاق الثـالث: السنة عند علماء أصول الفقـه، وهي المقصودة هنا، فإن السنة عندهم هي مـجموع مـا صدر عن الرسـول ﷺ من الأدلة الشرعـية ويدخل فيها أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته.

- أما الأقوال: فهي ما قاله النبي ﷺ مـن الأوامر والنواهي والتخييرات والإخبارات، مثل قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»[١].

- وأما الأفـعال: فـهي ما فـعله النبي ﷺ بقصـد التشـريع ليقـتدي به المسلمون في ذلك، وذلك كوضـوئه وصلاته وحجه، وجهاده وقـضائه وغير ذلك، فكثير من أحـكام هذه الأمور وهيئاتها نقلت إلينـا من وصف الصحابة لفعله ﷺ.

- وأما التقريرات: فالمراد بها الأقـوال والأفعال التي صدرت من غير النبي وأقـرها ﷺ ولم ينكرها، وذلك مـثل: سكـوته وعدم إنـكاره على لعب

(١) متفق عليه.

....

الغلمان بالحراب في المسجد[١] وإقراره الجاريتين اللتين كانتا تغنيان لعائشة في يوم عيد[٢] .

* * *

• أما عن حكم الأقوال التي صدرت عنه ﷺ فهي تحتمل الأحكام التكليفية الخمسة من وجوب واستحباب وتحريم وكراهة وإباحة بحسب ما يدل عليه النص الوارد عنه ﷺ على ما قررناه في كيفية استنباط الأحكام التكليفية من أدلتها.

وأما عن حكم أفعاله ﷺ فقد ذكر العلامة السعدي في رسالته هذه في موضع لاحق[٣] أن فعل النبي على وجهين.

أحدهما: أن يفعل شيئًا على وجه العبادة دون أن يأمر به، فالصحيح أنه للاستحباب.

والثاني: أن يفعل شيئًا على وجه العادة فهذا يدل على الإباحة.

هذا اختيار المؤلف ـ رحمه اللّه، وإن كان في المسألة أقوال أخرى تلتمس في مطولات هذا الفن.

وأما حكم التقريرات التي وردت عنه ﷺ فقد ذكر المؤلف في الموضع المشار إليه أن ما أقره النبي ﷺ من الأقوال والأفعال حُكِمَ عليه بالإباحة أو غيرها على الوجه الذي أقرَّه.

* * *

(١، ٢) متفق عليه.

(٣) سيأتي كلامه بذيل باب النسخ والترجيح، وهو متعلق بتعليقنا رقم (٥٩).

....

● وأما عن حجية السنة وكونها مصدرًا لتلقي الأحكام الشرعية فالأدلة على ذلك كثيرة، وإنما ينكر حجية السنة أهل البدع والضلالات سواءٌ أنكروها كليًا أو أنكروا بعضًا وأخذوا ببعض[١] . ومن أهم هذه الأدلة:

أ ـ ما صرح به القرآن من كلامه ﷺ وحي من اللَّه، في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ [النجم: ٣، ٤]، الموصوف هنا النبي ﷺ وليس القرآن، مما يفيد أن كل ما نطق به قرآنًا أو غير قرآن فهو وحي من اللَّه، فله ما للقرآن من وجوب الطاعة والاتباع.

ب ـ ما ورد في القرآن من بيان منزلة السنة من القرآن وأنها مبينة لما تضمنه الكتاب، وذلك كقوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾ [النحل: ٤٤] فلا سبيل إلى تبين ما في القرآن إلا بواسطة السنة.

ج ـ النصوص الكثيرة الدالة بصورة قاطعة على لزوم اتباع السنة، والتحذير من الإعراض عنها، تمثل قوله تعالى: ﴿ **مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** ﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا** ﴾ [الحشر: ٧]، وغير ذلك من آيات.

د ـ إجماع الصحابة والتابعين بل إجماع المسلمين ـ ولا اعتبار بأهل الضلال ممن شذ عن ذلك ـ على وجوب اتباع النبي ﷺ فيما أمر ونهى دون أن يفرقوا بين ما جاء في السنة وما جاء في القرآن من وجوب الاتباع[٢] .

---

(٤) لم نتكلم عن حجية القرآن لأن طوائف الأمة مجمعة على حجيته، ويعتقدون أن ذلك من لوازم إيمانهم باللَّه، وإن وقع من بعض المنحرفين تحريف للآيات وتأويل باطل لنصوصه إلا إنهم يعلنون جميعًا أنه المصدر الأول للدين علمًا وعملاً، عقيدة وفقهًا.

(٢) هذه الأوجه ملخصة من «الوجيز» للدكتور عبد الكريم زيدان (ص ١٦٢، ١٦٣).

....

- **وأما الأحكام التي جاءت بها السنة فهي أنواع:**

النوع الأول: أحكام موافقة لأحكام القرآن ومؤكدة لها، ومن ذلك: النهي عن عقوق الوالدين، وعن شهادة الزور، ونحو ذلك.

الثاني: أحكام مبينة لمعاني القرآن ومفصلة لما أُجمل فيه، ومن ذلك: بيان مناسك الحج، وصفة الصلاة، ومقدار ما يقطع من يد السارق، ونحو ذلك.

الثالث: أحكام مقيدة لمطلق القرآن أو مخصصة لعمومه (وسيأتي بيان ذلك من الكلام عن العام والخاص والمطلق والمقيد).

الرابع: أحكام سكت عنها القرآن وجاءت بها السنة ابتداءً بحيث لم يسبق لها ذكر في القرآن، وأمثلته كثيرة، منها: تحريم الحمر الأهلية، وأكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ووجوب الدية على العاقلة وميراث الجدة، ونحو ذلك.

فالأحكامُ الشرعيةُ:

تارةً تُؤْخَذُ من (نصِّ) الكتاب والسنةِ، وهو: اللفظُ الواضحُ الذي لا يَحْتَمِلُ إلا ذلك المعنى.

[طرق استنباط الأحكام]

(الظاهر، والنص، والمنطوق، والمفهوم)

بيَّنَّا أن الأدلة الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس) ترجع إلى القطب الثاني من أقطاب علم الأصول، ولذا كان المنتظر أن يتم المؤلف بيانها ثم ينتقل إلى القطب الثالث، وهو (طرق استنباط الأحكام)، إلا أن الإمام السعدي أدمج القطبين معًا، فبعد أن عَرَّف بالكتاب وبالسنة انتقل إلى ذكر طائفة من المصطلحات التي تدخل في القطب الثالث، ثم عاد بعد فترة إلى القطب الثاني مرة أخرى ليتكلم عن الإجماع والقياس ثم واصل بيان مصطلحات القطب الثالث، ولذا فنحن نكتفي هنا بهذا البيان ليعلم القارئ أن معظم ما يأتي بعدُ في هذه الرسالة من هذا الموضع إلى القطب الرابع يدخل في (طرق استنباط الأحكام) وهو القطب الثالث، وذلك ما عدا كلامه عن الإجماع والقياس الذي يرجع إلى القطب الثاني، فاستصحب هذا فإنه نافع في فهم كتابه.

وإذا كان القطب الأول وهو: الأدلة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) بمثابة الشجرة، والقطب الثاني وهو الأحكام (الواجب والمستحب والمحرم والمكروه والمباح) بمثابة الثمرة فإن القطب الثالث (طرق استنباط الأحكام) بمثابة الخبرة التي يكتسبها الزارع لاستخراج الثمرة من الشجرة كالبَذْرِ والحرث

وتارةً تُؤْخَذُ منْ (ظاهرهما)، وهُوَ: ما دَلَّ على ذلكَ على وَجْه العُمُوم اللفْظِيِّ أو المَعْنويِّ(٣٩).

وتارةً تؤخَذُ من (المَنطُوق)، وهو: ما دلَّ على الحُكْم في مَحَلِّ النُّطق، وتارةً تُؤخَذُ من (المَفْهُوم)، وهو ما دلَّ على الحُكْمِ بمَفْهُومِ مُوَافقةٍ إن كانَ مُسَاويًا

والري والتسميد وغير ذلك، ولذا كان هذا القطب من أهم أركان علم الأصول، لكونه وسيلة تحصيل ثمرة العلم.

(٣٩) هنا ذكر المؤلف مصطلحين، وهما: (الظاهر)، و(النص)[1]، وهذان المصطلحان بينهما تعلق واضح:

فإن الألفاظ تتفاوت في درجة الوضوح كما تتفاوت في درجة الخفاء، فهناك الواضح والأوضح، والخفي والأخفى، وكل من (النص) و(الظاهر) واضحا الدلالة، إلا إن النص أوضح دلالة من الظاهر.

وكل من لفظتي (النص) و(الظاهر) قد اختلف كلام الأصوليين في تفسيرها[2]، وقد فسرها السعدي هنا بالتفسير الذي عليه كثير من المالكية والشافعية والحنابلة فذكر أن:

«النص هو اللفظ الواضح الذي لا يحتمل إلا ذلك المعنى»، فالنص عنده

---

(١) المراد بالنص هنا ليس هو المقصود بمثل قولنا هذا نص قرآني ونص نبوي، وإنما المراد به بيان درجة وضوح اللفظ، وذلك في مثل وصفنا، لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾: إنها نص في حكم أولات الأحمال، أي: إنها نصت على حكم أولات الأحمال.

(٢) ومن أحسن من بيَّن اختلاف الأصوليين في هاتين اللفظتين: العلامة أبو زهرة «أصول الفقه» (ص ١٠٧) أما غيره من المعاصرين فقد اقتصر أكثرهم على معناهما عند الأحناف، مع أن كثيرًا من الفقهاء: مالكية وشافعية وحنابلة يفسرونهما تفسيرًا مختلفًا عن الأحناف، ومنهم العلامة السعدي هنا، ومن الأصوليين من يطلق النص والظاهر على معنى واحد.

للمَنْطُوق أو أَوْلَى منهُ، أو بمَفهُوم المُخَالفة إذا خالفَ المَنْطُوقَ في حُكْمه، لكون المَنْطُوق وُصِفَ بوَصْفٍ أو شُرِطَ فيه شَرْطٌ إذا تَخَلَّفَ ذلكَ الوصفُ أو الشَّرطُ تَخلَّفَ الحكمُ(٤٠).

هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحد، بحيث يكون قوي الدلالة على ذلك المعنى، ومثاله قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ [البقرة: ١٩٦] فليس في ذلك أي احتمال للزيادة أو النقصان عن العشرة.

وأما الظاهر فقد فسره السعدي بما يفيد أنه يحتمل المعنى وغيره، فهو يدل على أكثر من معنى ولكنها في أحدها أظهر من الآخر، ولهذا يسمى الظاهر، بخلاف (النص) الذي يتضمن نفي احتمال غير المعنى المدلول عليه، ولذا يعتبر العام من نوع الظاهر، لأن العام مع دلالته على العموم إلا إنه يحتمل التخصيص، ومن أمثلة الظاهر: لفظ (الأسد)، فهو ظاهر في الحيوان المفترس، ومحتمل في الرجل الشجاع.

وحكم (النص) بهذا المعنى(١) أنه لا يحتمل التأويل ولا التخصيص، ولا يقبل إلا النسخ في عهد الرسالة.

وحكم (الظاهر) أنه يحتمل التأويل والتخصيص والنسخ، فإذا قام دليل على قصد المعنى المحتمل المرجوح فإنه يصرف إليه، وهذا هو التأويل.

(٤٠) في المصطلحين السابقين ـ الظاهر والنص ـ كان النظر متوجهًا إلى مدى وضوح اللفظ في دلالته، وأما في هذين المصطلحين ـ المنطوق والمفهوم ـ فالنظر متوجهًا إلى كيفية دلالة اللفظ على معناه:

ـ **أما المنطوق**: فهو كما عرفه المؤلف: «ما دل على الحكم في محل

(١) قلنا «بهذا المعنى» لأن النص له معانٍ أخرى تأخذ حكمًا آخر.

....

النطق»، أي هو مـا يكون حكمًا لـلمذكـور في الكلام، أو هو ما دل عليـه اللفظ تصريحًا.

ـ **وأمـا المفهـوم:** فهو ما دل عـلى الحكم لا في محل النطق، أي: هو ما يكون حكمًا لغير المذكور في اللفظ، أو هو ما دل عليه اللفظ تلويحًا.

ومثـال المنطوق: دلالة قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم التـأفف والنهر، فإن الآية دلت عـلى هذا الحكم من جهة مـا صرح به اللفظ وليس من جهة ما سكت عنه.

مثال المفهوم: دلالة الآية السابقة على حرمة ما زاد على التأفف من الضرب والشتم، فإن الآية قد دلت على هذا الحكم من جهة التلويح، وهي ما سكت عنه اللفظ، فـمع أن اللفـظ قد سكـت عن ذلك إلا أن هذا الحكم في غـاية الوضوح، وهذا المسكوت عنه يسـمى (المفهوم)، فـمع أن اللفظ لم يصرح به إلا إنه حكمه يستفاد من اللفظ بوضوح وجلاء.

● وينقـسم (المنطوق) إلى قسـمين: الأول: ما لا يحـتمل التـأويل، وهو (النص)، والثاني: ما يحتمل التأويل، وهو (الظاهر)، وقد سبق شرحهما.

وكذلك أيضًـا ينقسم المنطوق إلى: منطوق صريح وهو مـا دل عليه اللفظ بـــــ (المطابقـة) أو (التضمـن)، وغير صـريح: وهو ما دل عليـه اللفظ[1] بـ (الالتزام)، وسيأتي شرح هذه الدلالات الثلاثة من كلام المؤلف عقب هذا الموضع.

---

(١) انظر في بيان معنى المنطوق والمفهوم وأقسامهما: «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٧٨).

....

● وأما أقسام (المفهوم) فقد ذكرها المؤلف هنا، فبيَّن أن المفهوم إما أن يكون مساويًا للمنطوق أو أولى منه أو مخالفًا له، فالأول والثاني يسميان هو تحريم التأفف، فإن التأفف أخف منهما وقد حرمه اللَّه بمنطوق الآية، فكان الضرب والشتم أولى بالحرمة أخذًا بمفهومها.

ومن أمثلته أيضًا: قوله تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾ [الزلزلة: ٧] فكل ما زاد عن الذرة مع أنه مسكوت عنه هو أولى بالحكم من الذرة مع أنها المذكورة بالنطق، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ [الطلاق: ٢]، فإشهاد أربعة عدول (مع أنه مسكوت عنه) أولى من عدلين (مع أن العدلين هما المذكوران بالنطق).

- **وأما مفهوم الموافقة الذي يكون مساويًا للمنطوق**: فمثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ [النساء: ١٠] فإن منطوق الآية يدل على تحريم أكل الأموال، ومفهومها يدل على تحريم أمور أخرى مساوية لهذا الأمر مثل إتلاف مال اليتيم بإحراقه

(١) يطلق على هذا النوع أكثر من لقب: فيسمى (مفهوم الموافقة) لأن المفهوم المسكوت عنه موافق للمنطوق المذكور في اللفظ، ويسمى (دلالة النص) لأن الذهن ينتقل من مدلول اللفظ إلى مدلول أعم منه يشمله ويشمل غيره، ويسمى (القياس الجلي) لأن الدلالة إعمال لعلة النص ولكنها علة بيِّنة لا تحتاج إلى اجتهاد، ويسمى (فحوى الخطاب) لأنه يبين مقصد الكلام ومرماه [باختصار من «أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص٢٧٩)].

....

أو إغراقه أو تبديده أو التهاون بحفظه أو ما أشبه ذلك من أمور سكت عنها اللفظ، ولكنها استوت مع المذكور في اللفظ ـ وهو أكل مال اليتيم ـ في علة جامعة بينها وبينه وهي الاعتداء على مال اليتيم بأي وجه من الاعتداء، ثم هذه العلة ظاهرة في هذه الأمور المسكوت عنها كظهورها في الأمر المذكور، وهي مستفادة من الكلام لكل عارف باللغة دون تدقيق نظر أو إعمال ذهن.

ـ **وأما مفهوم المخالفة:** فهو الذي دل عليه اللفظ تلويحًا ـ شأنه شأن مفهوم الموافقة ـ ولكنه خالف منطوق اللفظ.

وصورة مفهوم المخالفة: أن يرد الكلام مقيدًا بقيد بحيث يجعل الحاكم مقصورًا على حالة هذا القيد، فإن النص يدل بمنطوقه على الحكم المنصوص عليه، ويدل بمفهوم المخالفة على عكس الحكم في غير موضع القيد.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ [البقرة:١٨٧] فقد ورد الحكم ـ وهو وقت الصيام ـ مقيدًا بقيد وهو قوله ﴿**إِلَى اللَّيْلِ**﴾ فهذا القيد يفيد بمنطوقه أن الامتناع عن الطعام والشراب والجماع واجب طيلة النهار إلى دخول الليل وهو غروب الشمس، ولما كان نهاية الصيام مقيدة بدخول الليل، فإن الجزء الخارج عن القيد، وهو ما بعد الغروب يكون مخالفًا للجزء الداخل في القيد وهو ما قبل دخول الليل، وهذه المخالفة تتمثل في إباحة الطعام والشراب والجماع بعد غروب الشمس.

فإن النص لم يتعرض لما بعد دخول الليل، ولما كان ما قبل دخول الليل يتضمن تحريم الأكل وغيره، فإن ما بعد دخول الليل ينبغي أن يكون عكسه، وهذا معنى المخالفة، ولما كان هذا الحكم المخالف قد سكت عنه اللفظ سمى

....

مفهوم المخالفة.

ومفهوم المخالفة أنواع: أشهرها أربعة، وهي: مفهوم الوصف، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد.

وقد ذكر المؤلف نوعين منها، وهما الوصف والشرط، ونحن نشرح الأربعة المذكورة:

١ ـ مفهوم الوصف: ومثالها: قوله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾ [النساء:٢٥]، فقوله سبحانه: ﴿**فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾ يدل بمنطوقه على إباحة الزواج من الإماء المؤمنات ويدل بمفهوم المخالفة على حرمة الزواج بالإماء الكافرات، وهذا المفهوم مستفاد من الوصف وهو «المؤمنات» حيث قد اقتصر حكم إباحة الإماء على من كن مؤمنات، فدل على أن غير المؤمنات لهن حكم مخالف.

ومثاله أيضًا: قوله ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»[1]، فإن الحكم الذي دل عليه المنطوق هنا وهو حرمة مماطلة المدين للدائن ورد مقيدًا بصفة، وهي كون المماطل غنيًا قادرًا على أداء الدين، فعلى هذا يكون مفهوم المخالفة هو أن المدين إذا كان فقيرًا فإن مماطلته ليست محرمة.

٢ ـ مفهوم الشرط: ومثاله: قوله تعالى: ﴿**وَإِن كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾ [الطلاق:٦] فإنه يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة المعتدة إذا

---

(١) رواه البخاري (حديث ٢٢٨٧)، ومسلم (حديث ١٥٦٤).

● **والدلالةُ مِن الكِتَابِ والسُّنَّةِ ثلاثةُ أقْسامٍ**(٤١) :

كانت حــاملاً، ولما كــان هذا الحكم معلقًــا على وجود الحمل فــإنه يدل على انتفائه عند انتــفاء الحمل بطريق مفهوم المخــالفة، أي: إن لم تكن المطلقة من أولات الحمل فليس لها النفقة.

٣ ـ مفهوم الغاية: ومثاله: قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ [البقرة: ١٨٧] فمنــطوق الآية يدل على وجوب الصــيام غايــته دخول الليــل، ولما كان الحكم مقيدًا بتلك الغاية دل ذلك بطريق مــفهوم المخالفة على حل الفطر بعد دخول الليل.

٤ ـ مفهوم العدد: كقوله تعالى: ﴿**فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ منطوقه وجوب جلد من يرمون المحصنات ثمانين جلدة، ومفهوم المخالفة عكسه: وهو حرمة جلده أكثر أو أقل من العدد المذكور.

● وجمهور العلماء يحتجــون بمفهوم المخالفة إلا الأحناف فإنهم لا يقولون به، وإنما يأخذون بمفهوم الموافقة ويسمونه «دلالة النص».

(٤١) يتنــاول المؤلف هنا ثــلاث دلالات، وهي دلالة المطابــقـــة، ودلالة التــضمن، ودلالة الالــتزام، وكلهــا تدخل في قــسم المنطوق، ولا تعلق لهــا بالمفهوم، فقد علمنا أن المفهوم قسمان: موافقة، ومخالفة، وشرحناهما.

وأما وجــه دخول الــدلالات الثلاث المذكــورة في المنطوق فهــو أن المنطوق قسمان:

الأول: المنطوق الصريح: وهو نوعان: أحــدهما: دلالة المطابقة، والآخر: دلالة التضمن.

ومتمماته وشروطه، وما لا يتم المحكوم فيه أو المخبر عنه إلا به(٤٤) .

الثاني: المنطوق غير الصريح: وهو دلالة الالتزام، وهي ثلاثة أنواع: دلالة اقتضاء، ودلالة إيماء، ودلالة إشارة[1] ، ومحل تفصيل ذلك في الكتب المبسوطة في الأصول.

(٤٢) **دلالة المطابقة**: أن يُسْتَدَلَّ اللفظ معناه كاملاً بحيث يكون اللفظ مطابقًا للمعنى بلا زيادة ولا نقصان، ومثاله: لفظة رجل فهي تدل على شيئين: الإنسانية والذكورة معًا ودلالة المرأة على الإنسانية والأنوثة معًا، فكلا اللفظتين قد دل على مسماه بطريق المطابقة.

(٤٣) **معنى التضمن**: هو ما فسره به المؤلف، فإذا نودي على الذكور فقال أحد الرجال: أنا رجل ولست أدعى ذكرًا، قيل له: إن لفظة رجل تتضمن الذكورية كما تتضمن غيرها من: الإنسانية وبلوغ سن معينة، فالذكورية بعض معنى الرجولة، ولذلك لو قيل: ليدخل إلى المسجد كل إنسان، فإن هذا يشمل كل رجل، لأن لفظة الرجل تتضمن الإنسانية.

(٤٤) **دلالة الالتزام**: هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن اللفظ ولكنه تابع له، بحيث يلزم إن وُجد هذا أن يوجد ذاك فإذا كان كل من المطابقة التضمن تدخلان في اللفظ مع الاختلاف بكون المطابقة شاملة لكل معنى اللفظ، والتضمن مقصور على بعض معناه ـ فإن دلالة الالتزام تدل على

(١) انظر «إرشاد الفحول» (ص١٧٨).

....

معنى لا يتضمنه اللفظ، ولكنه لازم للفظ وتابع له بحيث لا يتم إلا به.

ومثال هذه الدلالة: أن يستدل بلفظ (الرجل) على العقل، فإن هذا من لوازم الرجولة، وإن كانت لفظة رجل لا تتضمنه داخلها، ومع هذا فالأصل أن لا يبلغ الإنسان مبلغ الرجال إلا وقد استوى عقله.

ومثالها أيضًا: أن يستدل بالصلاة على الوضوء، فهذا استدلال باللازم من اللفظ، فإنه لو قيل: (إن فلانًا يصلي) عُلم لزومًا أنه متوضئ، باعتبار أن شرط الصلاة اللازم لها هو الوضوء، وليس باعتبار أن لفظ الصلاة بذاتها يدخل في معناها الوضوء.

ومن هنا يُفْهَم قول المؤلف في بيانها: «**دلالة الالتزام: إذا استدللنا بلفظ الكتاب والسنة**[1] **ومعناهما على توابع ذلك، ومتمماته، وشروطه، وما لا يتم ذلك المحكوم فيه أو المخبر عنه إلا به**».

فإن توابع اللفظ ومتمماته وشروطه وما لايتم حكم اللفظ إلا به ـ كل ذلك هو من لوازم اللفظ التي تفهم لزومًا من اللفظ وإن لم تكن داخلة في ذات معناه.

ـ فمثال التوابع والمتممات: ما ذكرناه في دلالة لفظ (رجل) على العقل، فإن العقل من متممات الرجولة وتوابعها.

ـ ومثال الشروط: ما ذكرناه من دلالة الصلاة على الوضوء لأن الوضوء شرط الصلاة.

(١) ليس مراد ههنا أن دلالة الالتزام مختصة بلفظ الكتاب والسنة، وإنما هي عامة في كل لفظ، وإنما خص هنا لفظ الكتاب والسنة لأنه هو مقصود الأصولي.

....

ـ ومثال ما لا يتم الشيء إلا به ما سبق أن ذكرناه في قاعدة (الوسائل لها حكم المقاصد)[1]، حيث بينا أن وسائل الواجب التي لا يتم الواجب إلا بها فهي واجبة وكذلك وسائل الحرام محرمة ووسائل المكروه مكروهة، ووسائل المندوب مندوبة.

ووجه دخول هذه القاعدة في دلالة الالتزام: أن هذه الوسائل التي تأخذ أحكام المقاصد لم يرد في النصوص الشرعية لفظ خاص يجعل لها حكم المقاصد، ومثال ذلك: أن الأمر بصلاة الجمعة يوجب الصلاة نفسها، ولكن المعهود أن إقامة الجمعة لا يتم إلا بالخروج من البيت والمشي إليها، فلا يصح أن يقول قائل: إن اللّه أوجب على شهود الجمعة وليس في ذات النص الشرعي ما يوجب المشي إليها كان قوله باطلاً، لأن المشي إلى الصلاة من لوازم الصلاة باتفاق العقلاء، ولما كان شيئًا لازمًا لم يحتج إلى أن يخص بالذكر.

فائدتان:

الأولى: تقسيم اللفظ إلى هذه الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام ليس مقصوراً على الأصوليين، وإنما هو تقسيم المناطقة والبيانيين، وذلك أن هذه الأنواع الثلاثة غير مختصة بألفاظ الكتاب والسنة، وإنما تصدق على كل لفظ، إذ إن هذه الدلالات ليست من خصائص اللسان وإنما تصدق على كل اللغة.

الفائدة الثانية: يلاحظ أن دلالة الالتزام تختلف عن دلالتي المطابقة

(١) فقد شرحنا هذه القاعدة في ضمن الكلام عن الأحكام التكليفية (انظر ص ٢٢).

---

(١) مستفاد بتصرف من «توضيح الكافية الشافية» للإمام السعدي (ص١١٣).

....

والتضمن من حيث أن المتكلم باللفظ قد لا يقصد ما يدل عليه بطريق الالتزام، إذ قد يقول القول وهو يعني دلالته بالمطابقة أو التضمن، ولا يخطر بباله أن كلامه يلزم عند لوازم معينة، إذ لوازم القول كثيرة، ولهذا يُفَرَّق في دلالة الالتزام بين كلام اللَّه وكلام رسوله ﷺ وبين كلام أهل العلم وغيرهم ممن ليس بمعصوم: فإن العالِم بشر قد يخفى عليه ما يؤدي إليه كلامه وما يلزم عنه من لوازم، فلذا لا يقال: إن ما دل عليه كلامه بطريق اللزوم يطالب به العالِم ويلزم به، فإذا رأى رأيًا أو ذهب مذهبًا، يلزم عنه معنى باطل معلوم أنه لا يريده، فهنا لا نقول إنه يلتزمه، ومثاله: قول من قال بأن الإيمان هو مجرد إقرار العبد بأن اللَّه ربه، فهذا القول مع بطلانه في نفسه إلا إنه يلزم عنه باطل آخر، وهو أن إبليس وفرعون وأمثالهما مؤمنان، ومع أن هذا هو لازم القول السابق، إلا إن من قال به لا يعتقد إيمان إبليس وفرعون، إذ كلاهما مقر بأن اللَّه ربه، فقد ذهل حال قوله ذلك عن أنه يؤدي إلى القول بإيمانهما، ولهذا لا يُؤَاخَذ هنابما دل عليه قوله بطريق الالتزام[1] ، وإنما يؤاخذ فقط بما دل عليه بطريق المطابقة، فإن ذات القول بأن الإيمان هو مجرد الإقرار بالربوبية قول باطل مبتدع.

وأما كلام اللَّه وكلام رسوله ﷺ ، فإن جميع لوازمه حق، ولذا تكون دلالته بطريق الالتزام لازمة، فلا يقال فيها: إن القائل ربما لا يقصد المعنى أو نسي أو ذهل عنه أو نحو ذلك، لأن الكلام إما كلام اللَّه سبحانه الذي لا تفوته فائته ولا يعزب عنه شيء، فهو يعلم ما يؤول إليه الكلام وما يلزم عنه

---

(١) فإن دلالة الالتزام في قوله السابق هي: أن فرعون وإبليس مؤمنان.

....

من معانٍ فهو محيط علمًا بكل لوازمه، حاشاه سبحانه من الغفلة والسهو تعالى ربنا عن كل نقص. وإما أن يكون كلام النبي ﷺ فهو ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤، ٥] فما يصدق على كلامه تعالى يصدق على كلامه ﷺ في هذا الباب[1] .

(١) مستفاد بتصرف من «توضيح الكافية الشافية» للإمام السعدي (ص١١٣).

فصل[٥]

الأصلُ في أوامر الكتابِ والسنةِ أنها للوجوب، إلا إذا دلَّ الدليلُ على الاستحبَابِ أو الإباحَةِ. والأصل في النواهي: أنَّها للتَحْرِيم، إلا إذا دلَّ الدليلُ على الكرَاهةِ(٤٥).

(الأوامر والنواهي)

هنا نذكر ما يتعلق بتقسيم الألفاظ إلى أمر ونهي، وهذا يتضمن جملة من القواعد التي يبني عليها الفقيه فهمه لدلالات الأمر والنهي في الكتاب والسنة، وهذا الباب داخل أيضًا في (طرق استنباط الأحكام)[١].

ويلاحظ أن المؤلف في هذا الموضع قد اقتصر على ذكر قاعدتين فقط، في حين أنه سيعود بعد فترة إلى ذكر قواعد أخرى للأمر والنهي[٢]، وقد رأينا من باب الفائدة والتيسير أن نضم كلامه الآتي إلى كلامه هنا ونشرحهما معًا، دون أن نتصرف في نص كلامه ـ رحمه اللَّه ـ، فإننا نبقيه على حاله في المتن، وحين يأتي موضع كلامه اللاحق نكتفي بالإشارة إلى أننا شرحناه هنا.

ويلاحظ أن المؤلف دمج الكلام في الأمر والنهي معًا، خلافًا لكثير من الأصوليين، حيث يفصلون الأمر عن النهي، ومسلك المؤلف أفضل، لأنه كثير من قواعد البابين مشتركة، فكان دمجهما أنفع للدارس.

(٤٥) هذا نص كلامه هنا، ونحن نتممه بما ذكره في الموضع المشار إليه لنشرح مجموع ما يتعلق بالأوامر والنواهي، يقول ـ رحمه اللَّه: «**الأمر**

---

(١) راجع بيان المراد بـ(طرق استنباط الأحكام) بين يدي التعليق رقم (٣٩).

(٢) وسيأتي ذكر ذلك إن شاء اللَّه تعالى.

....

بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، ويقتضي الفساد، إلا إذا دل الدليل على الصحة، والأمر بعد الحظر يرده إلى ما كان عليه قبل ذلك، والأمر والنهي يقتضيان الفور، ولا يقتضي الأمر التكرار إلا إذا علق على سبب، فيجب أو يستحب عند وجود سببه، والأشياء المخير فيها: إن كان للسهولة على المكلف فهو تخيير رغبة واختيار، وإن كان لمصلحة ما ولي عليه فهو تخييرٌ يجب تعيين ما ترجحت مصلحته».

وقد تحصل من مجموع كلامه تسع مسائل نشرح بترتيب كلامه:

المسألة الأولى: «الأصل أن الأمر للوجوب»

إذا وردت صيغة الأمر مجردةً فالأصل فيها هو الوجوب، فإن قامت قرينة تدل على الاستحباب أو الإباحة صرف الأمر إليها، هذا هو القول الصحيح الذي قامت عليه الأدلة، كمثل قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [النور: ٦٣]، فلو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لم يكن مخالفة أمر النبي ﷺ سببًا للفتنة والعذاب الأليم.

ومن الأدلة أيضًا: قوله ﷺ: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»(١) فلو كان الأمر **لا** يدل على الوجوب ما كان في أمره ﷺ بالسواك مشقة، ولكن المشقة تأتي من أن الأمر يفيد إيجاب ذلك عليهم، ولو كان الأمر يفيد الاستحباب لم يكن فيه مشقة إذ يسعهم حينئذ أن يتركوه.

ومن الأدلة أيضًا: أن السيد إذا قال لعبده: «افعل». فلم يمتثل كان عاصيًا لسيده.

---

(١) رواه البخاري (حديث ٨٨٧)، ومسلم (حديث ٤٢).

....

وهناك ثلاثة أقوال أخرى في صيغة الأمر إذا تجردت، وهي:

١ ـ أنها تفيد الإباحة.

٢ ـ أنها تفيد الاستحباب.

٣ ـ التوقف، فلا يحكم بوجوب أو غيره حتى يرد دليل ببيانه.

والصحيح في ذلك ما رجحناه، من أنها للوجوب ما لم يأت دليل يصرفها إلى غير ذلك:

فقد يصرفها الدليل إلى الاستحباب، كقوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾ [البقرة:٢٨٢] فالأمر بالإشهاد لا يأخذ صفة الوجوب إذا قام دليل على أنه يفيد الاستحباب، وهو ما ورد من أن النبي ﷺ اشترى فرسًا ولم يُشهد، ولو كان واجبًا ما تركه ﷺ قط.

ـ وقد يصرف الدليل صيغة الأمر إلى الإباحة، فقوله: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة:٢] فالأمر بالاصطياد بعد التحلل من الإحرام لا يأخذ صفة الوجوب، حيث دل الدليل على إباحة الاصطياد، وهو القرينة التي ورد عليها النص، حيث قد جاء هذا الأمر مسبوقًا بالنهي عن الصيد في قوله: ﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾ [المائدة:٩٥]، فدل على أن الأمر بالاصطياد بعد الحل هو لمجرد رفع حرمة الاصطياد وهم حُرُم.

ـ وقد يصرفها الدليل إلى التهديد، ومنه قوله تعالى: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [فصلت:٤٠]، فإن سياق الكلام يدل على معنى التهديد وليس الوجوب.

وقد تنصرف صيغة الأمر إلى غير ذلك بحسب القرائن.

....

المسألة الثانية: «الأصل أن النهي للتحريم»

إذا وردت صيغة النهي مجردة عن القرينة فالأصل أنها تفيد تحريم المنهيّ عنه، فإن قامت قرينة تدل على الكراهة صرف النهي إليها: هذا هو القول الصحيح. والأدلة على ذلك تستقى من الأدلة السابقة في أن الأمر يفيد الوجوب، وذلك أن الأمر أخو النهي، فما يصدق على الأمر يصدق على النهي بطريق العكس.

ومما ورد في خصوص النهي قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾[الحشر: ٧].

وهناك قولان آخران في صيغة النهي إذا تجردت، وهما:

١ - أنها تدل على الكراهة.

٢ - أنها مشتركة بين التحريم والكراهة، ولا تدل على أحدهما إلا بقرينة.

وكما تنصرف صيغة الأمر إلى غير الوجوب إذا قام دليل على ذلك، فكذلك صيغة النهي تنصرف إلى غير التحريم إذا قام الدليل على ذلك، وغالبًا ما تنصرف إلى الكراهة، ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ: «**لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول**»[1] فقد قال الجمهور: إن النهي هنا للكراهة لأن الذكر بضعة من الإنسان، والحكمة من النهي تنزيه اليمين[2].

---

(١) رواه البخاري (حديث ١٥٣)، ومسلم (حديث ٢٦٧).

(٢) انظر «الأصول من علم الأصول» (ص ٢٢).

المسألة الثالثة: «الأمر بالشيء نهي عن ضده»

الأمر بالشيء نهي عن ضده عن طريق المعنى، وذلك أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه، أي: أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن أضداده، وليس معناه أن ذات الأمر يتضمن النهي عن الضد، وعلى هذا يكون دلالة الأمر بالشيء على ترك أضداده هي من قبيل دلالة الالتزام التي شرحناها قريبًا من كلام المؤلف ولذا تتعلق هذه المسألة بمسألة ما لا يتم الواجب إلا به، لأن فعل الواجب لا يتم إلا بترك ما يمنع منه.

المسألة الرابعة: «النهي عن الشيء أمر بضده»

هذه المسألة تنبني على تصور المسألة السابقة غير أن النسق هنا ينعكس، فيقال: صيغة النهي تقتضي ترك الشيء وفعل كل ما يعين على تركه، أي: أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بأضداده التي لا يتم ترك المنهي إلا بفعلها، وليس معناه أن صيغة النهي ذاتها تتضمن الأمر بضد المنهي عنه، ولذا كانت دلالة النهي على فعل ضد المنهي هي من دلالة الالتزام، وهذا يجعل المسألة من قبيل ما لا يتم ترك الحرام إلا بفعله ففعله واجب(١) .

المسألة الخامسة: «النهي عن الشيء يقتضي فساده»

هذه مسألة كبيرة لا يتسع المقام لبسطها، ولذا يُحْتَذَى بالتلخيص المحكم المبين الذي صاغه الإمام الشنقيطي بقوله:

«في اقتضاء النهي الفساد أقوال كثيرة عند أهل الأصول.

---

(١) قاعدة «ما لا يتم ترك الحرام إلا بفعله» يمكن أن يُمَثَّل لها بالزنا، فإنه منهيٌّ عنه، فإن لم =

....

ومدار تلك الأقوال على

أن النهي إن كانت له جهة واحدة - كالشرك والزنا - اقتضى الفساد بلا خلاف.

وإن كان له جهتان هو من إحداهما مأمور به ومن الأخرى منهيّ عنه فهم متفقون على أن جهة الأمر إن انفكت عن جهة النهي لم يقتضِ الفسادِ، وإن لم تنفك عنها اقتضاه.

ولكنهم يختلفون في انفكاك الجهة[1]، ومن ثم يقع بينهما الخلاف: فالحنبلي يقول: الصلاة بالحرير مأمور بها من جهة كونها صلاةً منهيٌّ عن لبس الحرير فيها[2]، والصلاة في الأرض المغصوبة لا تنفك فيها الجهة لأن نفس شَغْل أرض الغير بحركات الصلاة حرام، فهي باطلة.

فيقول المالكي والشافعي والحنفي: لا فرق بين المسألتين، فهو أيضًا مأجور على صلاته آثم بغصبه... وهكذا»[3].

= يستطع العبد أن يترك الزنا إلا بالزواج، كان الزواج في حقه واجبًا، لأن ترك الحرام لا يتم إلا بفعل ضده وهذه القاعدة تختلف اختلافًا يسيرًا عن قاعدة: ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه» وقد سبق شرحها (راجع التعليق رقم ٣٠).

(١) أي إنهم يختلفون في تطبيق انفكاك الجهة بعد اتفاقهم على أنه متى ثبت انفكاك الجهة اقتضى النهي الفساد والعكس، فالخلاف هو في تطبيق القاعدة في الواقع.

(٢) أي: هذه المسألة عند الحنابلة قد انفكت فيها جهة النهي عن جهة الأمر فالنهي عن لبس الحرير لا يدل على فساد الصلاة لمن يلبس الحرير.

(٣) «المذكرة» للشنقيطي (ص ٢٤١).

المسألة السادسة: «الأمر بعد الحظر»

إذا نهى الشارع عن الشيء ثم أمر به، ففي ذلك أقوال:

١ ـ أن هذا يدل على الإباحة.

٢ ـ أنه يدل على الوجوب.

وقيل غير ذلك.

والراجح: ما ذهب إليه المؤلف هنا، وهو أن الأمر بعد الحظر يردُّ الشيء إلى حكمه الأول قبل الحظر، فإن كان قبل الحظر واجبًا عاد واجبًا، أو مستحبًا عاد إلى الاستحباب وهكذا، والقرآن نفسه يشهد لهذا كما يذكر الإمام الشنقيطي: فالصيد مثلاً كان مباحًا قبل الإحرام لأن الأصل في الأشياء الإباحة، ثم مُنِع للإحرام بقوله تعالى: ﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ**﴾ [المائدة: ٩٥]، ثم أمر به بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢]، وقتل المشركين كان واجبًا ثم منع لأجل دخول الأشهر الحرم، ثم أمر به عند انسلاخ الأشهر الحرم بقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ..**﴾ الآية [التوبة: ٥]، فيرجع إلى ما كان عليه قبل التحريم وهو الوجوب[1].

المسألة السابعة: «الأمر والنهي يقتضيان الفور»

اختلف في الأمر بالشيء هل يقتضي فعل المأمور به على الفور أم على التراخي، قولان للعلماء.

والذي رجحه المؤلف هو الأول، والدليل عليه من وجوه منها:

---

(١) انظر «المذكرة» (ص ٢٣٠).

١ ـ أن ظواهر النصوص تدل عليه، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ الآية [الحديد: ٢١] ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، وغيرها.

٢ ـ لو أمر السيد عبده فلم يمتثل فعاقبه لم يكن له عذر بأن الأمر على التراخي، وذلك مفهوم من وضع اللغة.

والنهي يتبع الأمر في هذا، بل هو أحق منه بالفورية، فإن من أخَّر فعل الفرض ثم فعله فقد سقط عنه لأنه بذلك يكون قد وفَّى بالمراد، وأما النهي فلا يتصور فيه الامتثال إلا بالترك من أول لحظة، لأنه لو أجَّل ترك النهي فمعناه أنه وقع فيه، فمهما تركه بعد ذلك فهذا لا ينفي أنه عصى بفعله ومثاله: من نهى عن شرب الخمر فلم يتركها على الفور وإنما مضى فيها وتراخى في الاستجابة فإنه عاصٍ مدة تراخيه، ولهذا أثر عن السلف المسارعة إلى ترك ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ بمجرد سماع النهي. ولم يختلف العلماء في جواز التراخي في ترك النهي في حين ورد القول بذلك في فعل المأمور.

المسألة الثامنة: «هل الأمر يقتضي التكرار»

اختلفوا في الأمر بالشيء أمرًا مطلقًا هل يدل على فعله مرة واحدة بحيث يكون المأمور ممتثلاً بها، أم أن الأمر المطلق يدل على تكرار المأمور به، والقول الأول وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو الصواب، فإن الأمر إذا تجرد من القيود لا يفيد إلا فعل الشيء مرة واحدة، فلو قال السيد لعبده (اشتر لي طعامًا) لم يلزمه ذلك إلا مرة واحدة، ولو قال الرجل لوكيله (طلق زوجتي) ليس له إلا تطليقة واحدة، وكذلك لو تكررت الصيغة، فلو قال لعبده (اشتر لي طعامًا، اشتر لي طعامًا) لم يدل أيضًا على التكرار وإنما الأظهر أنه يفيد التوكيد.

....

وقد ذكر المؤلف أن الأمر يفيد التكرار إذا علق على سبب، وهذا لا ينافي القول السابق، لأن الكلام في صيغة الأمر المجردة عن القرائن والقيود، فأما تعليق الأمر على سبب فهذا وحده قرينة تخرجه من الأمر المطلق إلى الأمر المقيد. ومعنى التعليق على سبب، أن يؤمر بشيء ويقرن هذا الشيء بشيء آخر يوجد بوجوده ويعدم بعدمه[١]، فالصلوات قد أُمِرَ بها المكلف، ولكنها علقت بمواقيت، والزكوات مأمور بها وهي معلقة بأنصبة، وكل من المواقيت والأنصبة هي من نوع الأسباب التي يوجد عندها المأمور ويُعْدَم بعدمها، ولما كانت أسباب المأمورات متكررة فكذلك المأمور نفسه، فكلما دخل وقت الصلاة وجبت، وكلما اكتمل النصاب وجبت الزكاة.

والظاهر أن هذا الذي ذهب إليه المؤلف ـ رحمه اللَّه ـ ليس على إطلاقه، فقد يتكرر السبب ولا يتكرر الأمر، فكل من القتل والزنا سببان للحدّ، فمن قتل مرات لا يحد إلا واحدة ومن زنا مرات قبل أن يُحدّ أقيم عليه حدّ واحد[٢] وعلى هذا يكون الأمر المعلق على سبب مفيدًا للتكرار إذا لم يقم دليل على أن هذا السبب المعين قد يتكرر بدون تكرار الأمر المعلق عليه، كما مثلنا لهذا النوع بالقتل والزنا.

وقد ذكر بعضهم مثل ذلك في الشروط إذا علق بها الحكم، وقد بين العلامة الشنقيطي أن الأمر إذا علق على شرط فالظاهر أنه بحسب ما يدل عليه الشرط لغة، فإن كان يفيد التكرار تكرر وإلا فلا.

---

(١) راجع شرح (السبب) ضمن الأحكام الوضعية (انظر ص ٧٠).

(٢) انظر في ذلك ما حققه العلامة الشنقيطي «المذكرة» (ص ٢٣٢) فهو جيد نافع، وإن كان ـ رحمه اللَّه ـ قد تكلم عن تكرار العلة، ومعلوم أن من الأسباب ما يسمى علة، ولذا يصدق كلامه على السبب أيضًا.

....

مثال ما يفيد التكرار: كلما جاءك زيد فأعطه درهمًا.

مثال الشرط الذي لا يفيد التكرار: إن جاءك زيد فأعطه درهمًا[١] .

المسألة التاسعة: «فيما لم يرد فيه أمر ولا نهي»

وهذا هو المباح المخير فيه، وهو الذي يقول فيه المؤلف: «والأشياء المخير فيها: إن كان للسهولة على المكلف فهو تخييرٌ رغبة واختيار، وإن كان لمصلحة ما ولي عليه فهو تخيير يجب تعيين ما ترجَّحت مصلحته».

وكلامه هنا يفيد أن المباح وهو الذي لم يؤمر فيه المكلف أو ينه عنه ـ ليس في كل الأوقات موكولاً إلى المكلف، وإنما هو نوعان:

أحدهما: ما كان التخيير فيه تسهيلاً على المكلف. وهذه هي قاعدة المباحات وهو الأصل فيها، وهذا موكول إلى رغبة المكلف واختياره، فإذا أحل اللَّه له المحصنات من المؤمنات فله أن يتزوج أي امرأة شاء، واحدة أو اثنتين أو ثلاثًا أو أربعًا، دون إلزام أو حظر بحسب رغبته هو واختياره.

والنوع الثاني من المباحات: هو ما ظهرت مصلحة في ذاته أو كان سبيلاً لا بد منه لتحقيق مصلحة واجبة أو مستحبة فهذا لا يكون موكولاً إلى اختيار المكلف، وإنما هو بحسب ما يحققه من مصلحة، فقد يصير واجبًا أو مستحبًا[٢] .

---

(١) انظر: «المذكرة» (٢٣٢).

(٢) سبق بعض معاني ذلك في شرحنا لقاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد» (راجع تعليق رقم ١٨ فقرة «ج») وسيأتي بعد مزيد بيان لقاعدة المصالح والمفاسد (انظر التعليق رقم ١٠).

والأصْلُ في الكلامِ: الحقيقةُ، فَـلا يُعْدَلُ به إلى المَجازِ - إن قُلْنَا بِهِ - إلاَّ إذا تَعَذَّرَتْ الحقيقةُ.

والحقائقُ ثلاثٌ: شرعيةٌ، ولغويةٌ، وعرفيةٌ:

فما حَكَمَ به الشارعُ وحَدَّه: وجبَ الرجوعُ فيه إلى الحدِّ الشرعيِّ.

وما حَكَمَ به ولم يَحُدَّه اكتفاءً بظهورِ معناهُ اللُّغَويِّ: وجبَ الرجوعُ فيه إلى اللُّغة.

وما لم يَكُنْ لَهُ حَدٌّ في الشرعِ ولا في اللغة رُجِعَ فيه إلى عادة النَّاسِ وعُرْفِهِمْ، وقَدْ يُصَرِّحُ الشَّارعُ بإرجاعِ هذهِ الأمورِ إلى العُرْفِ: كالأمرِ بالمَعْرُوفِ، والمعاشَرَةِ بالمعروفِ، ونحوِهما(٤٦) .

(الحقيقة والمجاز)

(٤٦) الحقيقة والمجاز يدخلان في (طرق استنباط الأحكام)[1]، وهذا وجه دخولهما في علم أصول الفقه، وإلا فإن أصل الكلام على الحقيقة، والمجاز هو علم البيان (أحد علوم البلاغة).

ووجه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو: أن اللفظ إما أن يستعمل في معناه الذي وضع له في عرف المخاطبين، أو يستعمل في معنى غير الذي وضع له في الأصل، وهنا مسائل مهمة:

المسألة الأولى: «في معنى الحقيقة والمجاز»

الحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له، ففي مثل قولنا: «الأسد حيوان لا يغلب»، وقولنا «أُحُدٌ جبل بالمدينة»، فإن كلاً من لفظتي (الأسد)،

(١) راجع ما أوردناه قبل التعليق رقم (٣٩).

....

و(جبل) مستعملتان على حقيقة المعنى الذي وضعت له كل منهما، فالأسد هو الحيوان الكاسر المعروف، والجبل هو التكوين الأرضي المرتفع الذي له سفح وقمة.

وأما المجاز فهو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين، وقرينة تصرف اللفظ عن المعنى الذي وضع له إلى معنى آخر، وهذا كله يتبين بالمثال:

ففي قولنا: (خالد أسد مغوار)، و(الإمام البخاري جبل من جبال العلم) نتبين ثلاثة أمور تستخرج من التعريف:

الأول: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإن كلاً من الجبل والأسد لم تستعملا هنا الاستعمال الحقيقي على نمط المثالين السابقين، فلم يفهم من لفظة الأسد معناه الحقيقي الذي هو الحيوان الكاسر، وإنما هو هنا بمعنى (الشجاع)، ولم يفهم من الجبل معناه الحقيقي المعروف، وإنما هو هنا بمعنى (الواسع) أو (الكبير جداً).

الثاني: العلاقة، وهي الصلة بين المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ والمعنى المجازي، فإن العلاقة بين المعنيين في لفظة (الأسد) هي أن من أخص أوصافه الشجاعة، ولذا جاز أن يستعار لفظ الأسد لمعنى الشجاعة بخصوصة. والعلاقة بين المعنيين في لفظة (الجبل) هي أن من أظهر أوصاف الجبل الضخامة والسعة، فأمكن أن يستعار الجبل لمن شابه الجبل في سعة عنده.

الثالث: القرينة: وهي الأمارة التي يتضمنها السياق المجازي لتدل على أن

....

المراد هو المعنى المجازي لا الحقيقي.

فالقرينة في الجملة الأولى: هي أن خالد شخص معروف فلا يفهم أنه هو ذات الحيوان الذي يسمى بالأسد، وأن خالدًا موصوف بالشجاعة فيفهم من هذا أن إطلاق الأسد على خالد لا يراد به إلا وصفه بشدة الشجاعة.

والقرينة في الجملة الثانية: هي أن الإمام البخاري إنسان وليس جبلاً حقيقيًا، فهذا ينفي المعنى الحقيقي للجبل، وفي الوقت نفسه اقترن اللفظ بما يفيد معنى مجازي حيث وصف بأنه جبل من جبال العلم، فدل على أن المراد تشبيهه بالجبل في ضخامة علمه، وسعة حفظه.

ولا يخلو أي مجاز من هذه الأمور الثلاثة المذكورة.

المسألة الثانية: «الخلاف في ثبوت المجاز»

اختلف العلماء في إثبات المجاز في اللغة عمومًا وفي القرآن خصوصًا:

وأكثر المتأخرين على إثباته في اللغة وفي القرآن، وهو المشهور.

وذهب فريق من أهل العلم منهم: أبو إسحاق الإسفرائيني وأبو علي الفارسي من المتقدمين إلى القول بمنع ثبوت المجاز في اللغة عمومًا.

وذهب قوم إلى إثبات جواز المجاز في اللغة ومنع جوازه في القرآن خاصة، ومنهم: ابن خويز منداد من المالكية، وابن القاص من الشافعية، كما

....

ذهب إلى ذلك الظاهرية[١] .

وقد ذهب إلى منع المجاز في اللغة عمومًا وفي القرآن خصوصًا شيخ الإسلام ابن تيمية، وقرره بأدلة قوية، وناقش أدلة القائلين بإثبات المجاز[٢]، وتابعه على ذلك الإمام ابن القيم وتوسع في الاستدلال عليه في كتابه: «الصواعق المرسلة»[٣] ، وممن قال به من المعاصرين العلامة الشنقيطي ـ رحمه اللَّه ـ وذلك في رسالته: «منع جواز المجاز في المُنَزَّل للتعبد والإعجاز»، والظاهر أن العلامة السعدي أيضًا على هذا القول كما تفيده عبارته هنا: «فلا يعدل به إلى المجاز إن قلنا به..» إلخ، ففي هذا إشارة إلى تضعيف القول بالمجاز عنده، وممن صرح بترجيح القول بنفي المجاز من أئمة العلم من أهل زماننا: كل من العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي[٤] والعلامة الشيخ ابن عثيمين[٥] رحمهما اللَّه.

ولما كان القول بإثبات المجاز هو قول الجماهير من العلماء بعد عصور الأئمة المتقدمين، وقد أطبق عليه متأخرو المفسرين والبلاغيين والمتكلمين

(١) انظر: «منع جواز المجاز» للشنقيطي (ص ٧).

(٢) وقد صنف في ذلك «الحقيقة والمجاز» وهي تقع في مجموع الفتاوى (ج ٢٠/ الصفحات ٤٠٠ ـ ٤٩٧).

(٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسلة» (٢٨٤ ـ ٥٤٨)، وهذا الجزء وما بعده لا يوجد في النسخة المطبوعة من «الصواعق» نفسها، إذ قد أشار محققها أنه مفقود من المخطوط الأصلي، ولذا كان في المختصر زيادة ليست في «الصواعق» المطبوعة تصل إلى النصف تقريبًا، وعليه فلا يغني أحدهما عن الآخر.

(٤) وذلك في تعليقه على «الإحكام» للآمدي (١/ ٤٥ حاشية ٢).

(٥) انظر رسالته «الأصول من علم الأصول» (ص ١٨).

....

والفقهاء والأصوليين فإن أدلة إثباته مبذولة في معظم كتبهم، ولما كان القول بنفي المجاز له وجاهته واعتباره ومع ذلك لم تشتهر أدلته اشتهار أدلة القول الأول فضلاً عن أنه ـ كما يظهر ـ هو قول السعدي، وهو الذي عنينا هنا بشرح كلامه ـ فإننا نرى أن نلخص أهم الوجوه التي استند إليها القائلون بعدم جواز المجاز، وذلك في نقاط موجزة غاية الإيجاز، وإلا فمحل التفصيل هو في المصادر المشار إليها، وإن كنت قد تصرفت في العبارات، وأضفت ما يحتاج إليه المقام من البيان، وهاك الأوجه المقصودة:

١ ـ القول بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يقل به أحد من الأئمة المتبوعين سواء من أئمة اللغة الأولين كالخليل، وسيبويه، والكسائي، وغيرهم[١]، أو من أئمة الفقه والدين: كالأئمة الأربعة وإسحاق بن راهويه والليث بن سعد والأوزاعي، وغيرهم[٢] فضلاً عن أن ذلك لا يثبت عن أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، أو أحد من العرب الذين يحتج بكلامهم، فهو اصطلاح حادث بعد القرون الفاضلة.

---

(١) أما ما ينقل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى أحد أئمة اللغة المتقدمين من أنه نطق بلفظ (المجاز) حيث صنف كتابًا مختصرًا أسماه «مجاز القرآن» فإن مراده بالمجاز لا يوافق مصطلح المتأخرين، حيث قصد به مجرد تفسير الألفاظ، فهو كتاب في بيان معاني القرآن عمومًا، فليس له قصد إلى المعنى المعروف من أنه ضد الحقيقة، وكذلك فعل الطبري بتسمية تفسير القرآن تأويلاً، وهو يعني مجرد التفسير لا يقصد التأويل بمعناه عند المعتزلة وأمثالهم (مستفاد من مختصر الصواعق المرسلة ص ٢٨٥).

(٢) قد نقل عن الإمام أحمد لفظة المجاز، حيث قال: «هذا من مجاز اللغة» وهو لا يعني معنى المجاز المصطلح عليه عند المتأخرين، حيث دلَّ سياق كلامه أنه يقصد أن هذا مما يجوز في اللغة (انظر مختصر الصواعق ص ٢٨٥، ٢٨٦).

....

٢ ـ أن هذا الاصطلاح منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم، لأن القول بالمجاز ذريعة لنفي كثير من صفات الكمال والجلال، وذلك بناء على أن المجاز يجوز نفيه، بخلاف الحقيقة، فإذا قلنا: «عمرو أسد في الحروب» جاز لنا أن ننفي فنقول: عمرو ليس أسدًا حقيقيًا، وهذا ما فعلوه بصفات الكمال: فقالوا: ليس للَّه سمع على الحقيقة، ولا بصر، ولا وجه، ولا يد، ولا يستوي على العرش حقيقة، ولا ينزل إلى السماء الدنيا نزولاً حقيقيًا. . إلى آخر ما نفوه من صفاته تعالى التي هي ثابتة على الحقيقة بالكتاب والسنة.

٣ ـ القائلون بإثبات المجاز يقولون إنه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، فعندهم أن اللفظ قبل الاستعمال المجازي كان موضوعًا في معنى ثم استعمل في آخر مجازًا، وهؤلاء يطالَبون بإثبات أن وضع اللفظ لأحد المعنيين سابقًا على الآخر، وليس هناك دليل على ذلك.

٤ ـ لِمَ لا يقال: إن الاستعمالات التي سميتموها مجازًا هي أيضًا استعمال للفظ فيما وضع له، ولكنه وضع آخر، فإن العرب تكلمت بكلا النوعين فكل منهما قد وضع اللفظ له كما وضعت لفظة «عين» لحاسة البصر وللبئر وهو ما يسمى بالمشترك اللفظي.

٥ ـ التفريق بين الحقيقة والمجاز مبناه على أن المجاز لا بد له من قرينة تبين معناه، وإلا لم يتميز عن الحقيقة[1] .

وهذا مردود بأن كلا النوعين يحتاجان إلى القرينة، فإن اللفظ لو خلا عن

(١) وقد شرحنا مرادهم بالقرينة، في المسألة الأولى.

....

جميع القرائن لم يكن له أي دلالة، فكلمة تراب ورجل لا تفهمان إلا من سياق يبين أي تراب وأي رجل، وعلى هذا يسقط التفريق بين الحقيقة والمجاز.

٦ ـ القائلون بالمجاز يفرقون بينه وبين الحقيقة بأن الحقيقة هي ما يتبادر إلى الذهن وأن المجاز هو ما يتبادر إلى الذهن غيره، فالأسد إذا أطلق تبادر إلى الذهن أنه الحيوان المفترس، ولم يتبادر إلى الذهن أنه الرجل الشجاع.

وهذا التفريق مردود لأنه مبني على الدعوى السابقة وهي تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده، وهذه دعوى باطلة، فإن كلمة أسد لا يمكن أن يطق بها إلا مقيدًا بسياق خاص، وقصد معين، ومناسبة مخصوصة ولا يفهم إلا هكذا، ثم إن القيود والقرائن المصاحبة للفظ هي التي تبين المتبادر منه، فإذا قلنا: عمرو ليث في الحروب لم يتبادر إلى الذهن الحيوان المفترس مع أنه عندهم هو الحقيقة، وإنما تبادر معنى الشجاع فحسب مع أنه هو المجاز.

٧ ـ لو سلمنا أن المجاز هو ما دل على معناه بالقرينة التي تبين المراد وأن المجاز مع القرينة لا يحتمل غير معناه لصحَّ أن كل مجاز مقرون بقرينته هو حقيقة في الدلالة على معناه، لأن السامع لا يفهم منه إلا ذلك المعنى، وهذا هو معنى الحقيقة(١)، فصار الكلام كله حقيقة، ولكنها نوعان: نوع يدل على

---

(١) لأنهم ذكروا أن المجاز هو ما يتبادر إلى الذهن غيره، فهو محتمل في دلالته على معناه، على حين أن القرينة التي تصاحبه تنفي احتمال أي معنى آخر، فيصير المجاز مع القرينة قطعيًا في الدلالة على معناه، وهذا هو معنى الحقيقة.

....

معناه بنفسه، ونوع يدل على معناه بالقرينة.

٨ ـ قد تبين أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادث لم يتكلم به الأولون، ولو خلا من مفسدة فحسبه مخالفة الصحابة والتابعين وأئمة السلف، كيف وهو باطل عقلاً وشرعًا وعرفًا:

ـ **أما العقل:** فإنه لا يتميز فيه هذا، عن هذا، فقد بينا في النقاط السابقة أن كل ما يسمى مجازًا هو نوع من أنواع الحقيقة، وأنه ليس له صفة يختص به تميزه عن الحقيقة.

ـ **وأما الشرع:** فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها سبق ذكر بعضها.

ـ **وأما اللغة:** فلأن القول بالمجاز تغيير للأوضاع اللغوية من غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفاسد.

وهاك أهم المفاسد التي تنبني على القول بالمجاز:

أ ـ لفظ المجاز يوهم نقص درجته عن الحقيقة لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، ولذا يصح أن يقال في كل موضع من القرآن ادعوا فيه المجاز أن هذا الموضع لم يتضمن الحقيقة، لأن المجاز ينفي الحقيقة، وهذا ما لا يجوز إطلاقه في حق القرآن، لأنه ليس في القرآن شيء يجوز أن يوصف بأنه لم يتضمن الحقيقة لأنه كله حق وصدق.

ب ـ القول بالمجاز يؤدي إلى جعل عامة القرآن مجازًا، حيث يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازًا، وذلك يوهم المعاني الفاسدة، بل المتحقق فعلاً أن منهم من يتوسع في المجاز حتى يلحد في أسماء اللّه وآياته، وهؤلاء هم أهل

....

البدع من المعتزلة والجهمية ومن ضاهاهم.

ج ـ كيف يصح أن يوصف القرآن بأنه احتوى على المجاز، مع أن المجاز ـ عند القائلين به ـ فرع من اللغة وليس أصلاً، ووضع حادث غُيِّر به الوضع الأصلي، وتابع لغيره وليس متبوعًا، وهذه منقصة لا يجوز نسبتها إلى القرآن العظيم.

د ـ القول بالمجاز هو من الأمور التي استند إليها الجهمية في إخراج الأعمال من مسمى الإيمان حيث ذهبوا إلى أن «الإيمان» يدل على التصديق حقيقة، ويدل على الأعمال مجازًا، وهذا يخالف ما عليه أهل السنة من أن الإيمان يدل على المعنيين حقيقة لا مجازًا في واحد منهما.

هـ ـ القول بالمجاز هو ذريعة المبتدعة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم إلى تعطيل صفات الباري تعالى من السمع والبصر والحكمة والحب والبغض والكلام والعلو والاستواء وغير ذلك من صفاته تعالى، بحجة أنها مجازات أريد بها غير حقيقتها، وهذه أعظم مفاسد القول بالمجاز.

و ـ من أمثلة اللوازم المنكرة للقول بالمجاز: أن الآمدي ـ وهو أحد أئمة القائلين بالمجاز ـ يزعم أن كل عامٍّ خُصَّ ولو بالاستثناء فهو مجاز، فيكون قولنا: «لا إله إلا اللَّه» مجازًا عنده.

وهذا من أشنع المنكرات لغة وشرعًا وعقلاً:

أما لغة: فإن القائلين بالمجاز يزعمون أن المجاز مسبوق بوضع آخر مخالف له، وعلى هذا يكون الوضع الأول في «لا إله إلا اللَّه» هو «لا إله»، ثم دخل الاستثناء فصرفها إلى معنى آخر، وهذا باطل لغةً لأن العرب لم تنطق قط بـ

....

«لا إله» مجردة لأن أهل الجاهلية لم يكونوا ينفون الصانع، فهم لم يكونوا ينفون الإلهية عن اللَّه تعالى وإنما كانوا يجعلون معه آلهة أخرى، فلا يجوز هنا أن يدعي أنهم قد تواضعوا على هذه الكلمة يومًا ما، إذ لم يعتقدوا ذلك حتى يعبروا عنه.

وأما عقلاً: فلا يفهم من قولنا: «لا شيء في الدار إلا الهواء» أن هذا الكلام يفيد أن الدار كانت خالية حتى من الهواء ثم دخلها الهواء، وإنما المفهوم هو الإثبات والنفي معًا فنحن نعلم أن الهواء موجود وأن لا شيء سواه موجود ولا نفهم أن الإثبات وجود الهواء قد سبقه نفي عام للهواء وغيره.

وأما شرعًا: فمن جهة أنه جعل الأصل هو نفي الإلهية عن اللَّه تعالى، وجعل التوحيد هو المجاز، وهذا من أعظم المنكرات كما لا يخفى.

[تنبيهات]:

الأول: اعترض مثبتو المجاز على النفاة بأن المجاز هو من بلاغة القول وحسن البيان، فنفيه يتضمن نقصان الكلام عن درجة البيان التي يتضمنها المجاز، وقد أجاب شيخ الإسلام: بأنه لا مانع من أن يكون الكلام كله حقيقة وتكون الحقائق متفاوتةً بحيث يكون التعبير عن بعض الحقائق أحسن وأبلغ من بعض، ومراتب البيان والبلاغة متفاوتة[1].

الثاني: أورد شيخ الإسلام في رسالة «الحقيقة والمجاز» المشار إليها قبلُ جملة كبيرة من المواضع التي ادعى فيها المجاز في القرآن، وقد أجاب إليها

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٦٢، ٤٦٣).

....

إجابات وافية، وتبعه الإمام ابن القيم، وفصل القول في هذه المواضع وتوسع في هذا الباب فذكر كل أو جُلَّ ما صرفه المبتدعة عن حقيقتة من ألفاظ الكتاب والسنة بحجة أنها مجازات، ولا يتسع المقام هنا للتمثيل، فلا غنى للمستزيد من الخير إلا مراجعة الأصل عند ذينك الإمامين.

الثالث: ليس معنى إبطال القول بالمجاز لكونه حادثًا بعد القرون الأولى ولكون المبتدعة ينفون به ما أثبته الكتاب والسنة من الحق ـ ليس معنى ذلك أن كل قائل بالمجاز يلزمه قول المبتدعة نفاة الصفات وأنه يحق عليه من اللوم ما يحق عليهم، وإلا فكثير ممن يقول بالمجاز في اللغة لا يُدخل أسماء اللَّه وصفاته في باب المجاز أصلاً، بل يجعلها حقائق لا يتأول منها شيئًا، ولا ينبني على المجاز تلك اللوازم الباطلة التي التزمها المبتدعة، ولذا كان من أهل العلم من يثبت المجاز في اللغة وينفيه عن القرآن كما حكيناه عنهم في مطلع المسألة، وعلى هذا يكون الخلاف مع مثبتي المجاز على هذا الوجه خلافًا لفظيًا وليس حقيقيًا، أو يكون الاعتراض عليه من قبيل ترك الأولى ليس غير، فلا يُسَوَّى بينهم وبين الذين أسسوا على إثبات المجاز نفي ما أثبته اللَّه لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ(١).

الرابع: لا يُحْمَدُ للإمام الشوكاني قوله فيمن أنكر المجاز: «والإنكار لهذا الوقوع مباهتة لا يستحق المجاوبة»(٢) فإن هذا قول مَنْ لم يَطَّلع على أدلة

---

(١) وهذا نقوله ليقع التفريق بين صنفي المثبتين للمجاز، فلا يُسَوَّى بينهم في الحكم، خاصة أنه قد اشتهر القول بإثبات المجاز عن كثير من أهل العلم والفضل ممن عُرِفوا بصحة الاعتقاد وإثبات الصفات على منهج السلف، فكيف يقال إن هؤلاء مثل أولئك، وهذا فرقان مهم ذكرناه لئلا يُسَوَّى المحسن بالمسيء، وباللَّه التوفيق.

(٢) «إرشاد الفحول» (ص ٢٣).

....

القائلين بذلك، وظني أنه لو وقف على أدلتهم لانكشف له ما كان عنه خافيًا في هذا الباب، ولعرف أن القائلين بهذا القول قد آووا إلى ركن شديد.

المسألة الثالثة: «إن قلنا بالمجاز فالأصل في الكلام الحقيقة»

هنا نشرح قول السعدي: «والأصل في الكلام: الحقيقة، فلا يُعْدَل به إلى المجاز - إن قلنا به - إلا إذا تعذرت الحقيقة».

ذكر السعدي هذه القاعدة جريًا على ما اصطلح عليه جل المتأخرين سواء من أهل السنة أو غيرهم من إثبات المجاز، وعلى هذا فالمقصود من هذه القاعدة بيان متى يجوز الأخذ بالمجاز في حق من يقول به، حتى نجتنب المحاذير التي يقع فيها المبتدعة بواسطة القول بالمجاز.

ومعنى القاعدة: أن الأصل أن يُحْمَل كلام المتكلم على حقيقته الظاهرة دون أن يُصْرَف الكلام عن معناه الحقيقي أو يُتَأَوَّل، إلا إذا امتنع تمامًا أن يحمل الكلام على حقيقته. وعلى هذا تكون أسماء اللَّه وصفاته الثابتة في الكتاب والسنة هي حقائق لا مجازات، لأنه لا يمتنع حملها على حقيقتها، بل قد قامت الأدلة القاطعة وأجمع السلف رضوان اللَّه عليهم على إجرائها على ظواهرها التي هي حقائقها.

المسألة الرابعة: «أقسام الحقيقة ثلاثة»

ذكر المؤلف أن الحقائق ثلاثٌ: شرعية، ولغوية، وعرفية.

فالحقيقة الشرعية: هي - كما وضفها المؤلف: «ما حكم به الشارع وحدَّ» أي: هي ما حدَّدَه الشارع وبنى عليه الأحكام سواء كان هذا بنص كتاب أو سنة، فالصلاة والصيام والزكاة لها في الشرع معانٍ مخصوصة تختلف عن

....

معناها في اللغة.

والحقيقة اللغوية: هي ما تحدَّد معناه بالوضع اللغوي، أي: جرى عليه استعمال أهل اللغة، فالصلاة في اللغة: مطلق الدعاء، والصيام: مطلق الإمساك حتى عن الكلام، والزكاة: هي الطهارة والنماء. وهذه كلها تختلف عن الحقيقة الشرعية؛ لأن الصلاة في الشرع هي أقوال وأفعال ظاهرة وباطنة له أوصاف مخصوصة لا تقتصر على مجرد الدعاء، والصوم والزكاة في الشرع كذلك لهما نعت وشروط مخصوصة.

والحقيقة العرفية: هي ما صار اللفظ دالاً فيها على المعنى بالعرف لا باللغة، وهذه الحقيقة نوعان:

١ ـ حقيقة عرفية عامة: وهي ما تعارف عليها عامة الناس مثل لفظ: «رقبة»، و«رأس» فكل منهما يطلق في اللغة على عضو معروف من أعضاء البدن، ثم صار يستعمل في جميع البدن، كما يقال عندي خمسون رأسًا من الماشية، ويقال: فلان أعتق رقبة، أي: حَرَّر عبدًا من عبيده، وكذلك لفظ «الدابة»، فقد كانت تستعمل في كل ما دبَّ من إنسان وحيوان، ثم صار يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف غيرهم في الفرس، وفي عرف آخرين في الحمار، وهكذا.

٢ ـ حقيقة عرفية خاصة: وهي ما يستعمله كل طائفة في داخل نطاق خاص، كأصناف أهل العلم من النحاة والفقهاء والمتكلمين وغيرهم، وأصناف الصناع وأهل الحرف المختلفة، فكل من هؤلاء يستعمل ألفاظًا خاصة بمعاني خاصة تختلف عن المعنى اللغوي العام، فالرفع في اللغة: هو دفع الشيء

....

لأعلى، ولكنه في عرف النحويين هو عبارة عن حالة إعرابية يوصف بها الفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها.

المسألة الخامسة: «فائدة التقسيم إلى الحقائق الثلاث»

● أما عن الحِكمة من تقسيم الحقيقة إلى هذه الثلاث وحُكْم كل واحد منها، فهذا ما بينه المؤلف بيانًا حسنًا:

ـ فقد ذكر ـ رحمه اللَّه ـ هنا أن «ما حكم الشارع به وحَدَّه وجب الرجوع فيه إلى الحدّ الشرعي». أي: لا يصح هنا أن يستند فيه إلى المعنى اللغوي؛ لأن الشرع قد ألبسه معنى آخر، فهو في عرف الشارع لا يفيد إلا هذا المعنى، وذلك كما بيناه في لفظة الصلاة والزكاة والصوم، فإن الشارع إذا أطلقها لا يصح أن تحمل على معانيها اللغوية وهي الدعاء، والنماء، والإمساك، وإنما يجب أن يراعَى مقصود الشارع فيها؛ لأنه قد تصرف فيها تصرفًا خاصًا، فصارت الصلاة هي الأقوال والأفعال المخصوصة، والزكاة هي القدر المعين الذي ينفق من المال عند بلوغ النصاب وحلول الحول، والصوم هو الامتناع عن الطعام والشراب والجماع من أول النهار إلى غروب الشمس، وهذا كله لم تعرفه العرب قبل ورود النص الشرعي.

● وهنا أصل آخر جليل يتفرع عن هذا الأصل وهو أن الناظر في نصوص الكتاب والسنة يجب عليه أن يتحرى مراد الشارع بما قال، فلا يُحَمِّل الكلام كل ما يحتمله من معنى لغوي مما قد علم أنه مخالف لمراد الشارع، إذ لا يكفي لفهم نصوص الكتاب والسنة أن يكون الناظر خبيرًا بكلام العرب فحسب، وإن كان هذا شرطًا لا بد منه، إلا إنه لا بد أن يجمع إلى ذلك

....

المعرفة بما أراده الشارع من اللفظ، ولهذا كـان لا بد في كل مجتهد أن يكون خبيرًا بمقاصد الشرع الحقيقية ومرامي نصوص الكتاب والسنة.

وهذا ماشيده شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ في قاعدة ذهبية من ذهبياته، حيث يقول ـ رحمه اللَّه:

«والمقصود هنا أنه ينبغي للمسلم أن يقدِّر قَدْر كلام اللَّه ورسوله، بل ليس لأحد أن يَحْمِل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد»(١) .

ويقول في موضع آخر:

« . . فإنه إذا عُرِف المتكلم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يُفْهَم إذا لم يُعْرَف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عُرِف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعُرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عَرَف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره»(٢) .

● **قلت:** ومن أعظم ما يعين على معرفة مراد الشارع من كلامه أن يُنظر في تفسير أئمة السلف من الصحابة والتابعين لكلام اللَّه ورسوله ﷺ، لما تقرر من إحاطتهم بمرادات الشارع ومرامي الشريعة، وذلك بمخالطة النبي

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٣٦).

(٢) المصدر نفسه (ص ١١٤).

....

ﷺ وملاحظة مقاصده في تنزيله للنصوص على الوقائع العملية.

ولا ريب أن هذه الخصلة فيهم لا يُغني عنها مجرد المعرفة باللغة، ولذا كان لا بد مع اللغة من فهم السلف، لا من حيث ما عُرِفوا به من جودة الفهم فحسب، وإنما من حيث أن فهمهم للشريعة هو فهم موروث قد نقلوه عن المصطفى ﷺ بطريق المخالطة والتحري، وبلَّغه ﷺ عن ربه بطريق الإيحاء، فيبقى الطريق إلى معرفة مراد اللَّه موصولاً إذا كان مفتاح النظر في كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ هو التقيد بأنظار السلف المشهود لهم بالخيرية في كل علم وعمل، وإنما ضل من ضل في العقائد والعمليات لإطلاقه النظر في نصوص الشريعة بلا تقيد بكلام السلف ودون أي اعتبار أو تقدير لما أوتوه من العلم والفهم، ولهذا كان هؤلاء يقدمون المعنى اللغوي المطلق على المعنى الشرعي المعين الذي قد ثبت بيقين أن الشارع أراده[1]، فكان أن فهموا من كلام اللَّه ومن كلام رسوله ما لم يُرِدْه اللَّه تعالى ولا رسوله ﷺ، إذ لا سبيل إلى ذلك إلا على متن سفينة السلف.

هذا فيما يتعلق بما حكم به الشارع وحَدَّه، وقد أطلت فيه لما في ذلك من

---

(١) ومثل هؤلاء مثل رجل قال لخادمه: «احضر الدابة» وهو يعلم يقينًا أن من عادة سيده في الخطاب أنه يطلق الدابة على الفرس بصفة الخصوص، فمن أحمق الحمق أن يتفكر في المعنى اللغوي والعرفي العام لكلمة دابة فيقول: لعله يقصد الحمار أو يقصد البقرة أو البغلة أو الكلب، مع أن كل هذا سائغ من حيث اللغة، إلا إنه لا يصلح هنا أن يتخذه سبيلاً لفهم مراد المتكلم لكونه سبيلاً بعيدًا أو محتملاً في حين أنه يقطع بما أراده المتكلم بالنظر في عادته الخاصة في كلامه، ويقطع أيضًا أن كثيرًا من الاحتمالات اللغوية التي هي صحيحة في ذاتها غير صحيحة في هذا السياق بخاصة، لأن المتكلم لم يقصدها بخطابه.

....

فائدة في فهم كلام اللّه ورسوله ﷺ.

ـ وأما ما حكم به الشارع لكنه لم يَحُدّه اكتفاءً بظهور معناه اللغوي وجب الرجوع فيه إلى اللغة، ومعنى ذلك أن اللفظ قد يرد في كلام الشارع وقد يُبْنَى عليه حكم شرعي دون أن يحدِّد الشارع له معنى خاصًا فيبقى اللفظ حينئذ على دلالته اللغوية، كالقتل، والسرقة والزنا، فإن هذه الألفاظ لم يضع لها الشارع في ذاتها حدًا معينًا مع أنه قد جعل لها أحكامًا شرعية، فهذه تفهم بمجرد اللغة.

ـ أما إذا صرَّح الشارع بإرجاع الأمر إلى العرف فالمعتمد هو المعنى العرفي الذي تعارفه الناس، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وعاشروهن بالمعروف**﴾ فإذا ادعت الزوجة أن زوجها لا يعاشرها بالمعروف كان الحكم فيه إلى عادة الناس وما تعارفوا عليه في ذلك، لأن ما تعارفوا على قبوله هو المعروف الذي أمر اللّه به.

وكذلك يُسْتَدَلُّ على أن المراد هو الحقيقة العرفية إذا لم يكن للفظ حد شرعي ولا لغوي، فلا يبقى حينئذ إلا الحدُّ العرفي، ومثل ذلك: تعيين المهر لمن لم يُسَمِّ لها زوجها مهرًا، فهذه يُقَدَّر لها مهر المثل، وهذا يحدِّده العرف الجاري، وكذلك تحديد العيب الذي يُسَوِّغ رد المبيع هذا مرجعه إلى ما اعتبره أهل العرف عيبًا، وكذلك تقدير قيمة المُتْلَفَات مرجعه إلى العرف.

وذلك لأن هذه الأمور وأمثالها تتفاوت أوصافها وأقدارها بحسب أعراف الناس، وليس لها قانون مستمر، ولذا لم يحددها الشرع لئلا يضيق على الناس، فإن لكل قوم ما يلائمهم منها، وهذا من يسر الشريعة وعدلها،

فاحفظْ هذه الأصولَ التي يُضطَرُّ إليها الفقيهُ في كُلِّ تصرفاته الفقْهيَّة[٤٧] .

وكذلك ليس في اللغة تحديد لتفاوت الخلق في اعتبارها، فما بقي إلا العرف.

(٤٧) هذه العبارة تفيد التحضيض على حفظ الأصول السابقة وليس المقصود منها حصر الأصول التي يضطر إليها الفقيه في الأصول المذكورة هنا، فسيأتي من الأصول ما لا يقل نفعًا للفقيه عن الأصول الواردة هنا.

فصل [٦]

ونصوصُ الكتابِ والسنةِ: منها عامٌّ، وهو اللفظُ الشاملُ لأجناسٍ أو أنواعٍ أو أفرادٍ كثيرة، وذلك أكثرُ النصوص، ومنها خاصٌّ: يدلُّ على بعضِ الأجناسِ أو الأنواع أو الأفراد.

فحيثُ لا تعارُضَ بين العامِّ والخاصِّ عُمِلَ بكلٍّ منهما، وحيثُ ظُنَّ تعارضهما خُصَّ العامُّ بالخاصِّ(٤٨) .

(العام والخاص)

(٤٨) رأينا من قبل أن اللفظ إذا نظرنا إليه من جهة وضوحه وتفاوت هذا الوضوح فإنه ينقسم إلى: ظاهر ونص وغير ذلك، وإذا نظرنا إليه من جهة كيفية دلالته على معناه فإنه إما أن يدل بطريق المنطوق أو بطريق المفهوم، كما تكلمنا عن الأمر والنهي والحقيقة والمجاز، وهذه كلها تدخل في طرق استنباط الأحكام، ويبني عليها فهم كلام اللَّه تعالى وكلام رسوله ﷺ .

ومما يدخل في طرق استنباط الأحكام: معرفة العام والخاص، فإن اللفظ إما أن يوضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، فهذا هو «الخاص»، وإما أن يوضع لمعان متعددة بوضع واحد فيسمى «عامًا» إن كان مستغرقًا، ويسمى «جمعًا منكرًا» إن كان غير مستغرق، أو يوضع لمتعدد بوضع متعدد فيسمى «مشتركًا».

وقد صنع المؤلف هنا كما صنع في الأوامر والنواهي، حيث فرَّق الكلام عن العام والخاص في موضعين: هذا أحدهما، وسيأتي كلامه الآخر في الفصل [١٠] من الرسالة، ونحن نورده هنا لنجمع كل ما يتعلق بالباب في موضع واحد، ثم نشرحه جميعًا كما فعلنا في باب الأوامر والنواهي. يقول ـ رحمه اللَّه ـ في الموضع المشار إليه:

....

«**وألفاظ العموم ـ ككلّ، وجميع، والمفرد المضاف، والنكرة في سياق النهي أو النفي، أو الاستفهام أو الشرط، والمعرف بأل الدالّة على الجنس أو الاستغراق ـ كلها تفيد العموم. والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب. ويراد بالخاص العام، وعكسه، مع وجود القرائن الدالة على ذلك.**

وخطاب الشارع لواحد من الأمة أو كلامه في قضية جزئية يشمل جميع الأمة وجميع الجزئيات، إلا إذا دلّ دليل على الخصوص. وفعله ﷺ الأصل فيه أن أمته أسوته في الأحكام إلا إذا دلَّ دليلٌ على أنه خاصٌّ به».

ونحن نتبع كلامه ببيان أهم المسائل التي تتعلق بالعام والخاص، وسنأتي في خلال ذلك على شرح جميع كلامه مع زيادات أخرى، على أننا لن نلتزم بترتيب كلامه لما يقتضيه الشرح والبيان من تقديم وتأخير.

المسألة الأولى: «تعريف (العام) و(الخاص)»

١ ـ **تعريف العام**: يُعْرَّف العام عند الأصوليين بأنه: «كلام مستغرقٌ لجميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد، دَفْعةً واحدة».

ومثاله: «الرجال»: فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له اللفظ، فإن كل رجل في الدنيا يدخل في عموم كلمة «الرجال»، فإنها تستغرق كل ما يطلق عليه «رجل».

وشرط صلاحية اللفظ لكل ما يدخل تحته: أن يكون ذلك على سبيل الاستغراق والشمول دفعة واحدة، بأن كلمة «رجل» تصلح لكل رجل على سبيل البدل، بأن تطلق على كل واحد على انفراده دون أن تستغرق الكل في وقت واحد، وكذلك التثنية والجمع لا يدخلان في الإجماع لأنهما غير

....

مستغرقين، فإن لفظة «رجلين» لم تستوعب كل ما يسمى رجلاً، وكذلك «رجال»، فإنها لا تدل على استيعاب كل رجل في الدنيا، فإذا قلنا: جاء رجال، لم يُفهم بهذا أنه جاء كل رجل، وما يفهم أنه جاء بعض الرجال، وهذا بخلاف الرجال في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤]، فإن الرجال هنا عامة تشمل كل رجل.

فإن قيل: لماذا اعتبرت «الرجال» عامة و«رجال» ليست كذلك، مع أن كليهما جمع.

والجواب: أن الجمع في كليهما لا يدل على العموم، وإنما استفدنا العموم في لفظة «الرجال» من الألف واللام التي تفيد الجنس، وسيأتي بيان ذلك في صيغ العموم (المسألة الثانية).

ويخرج أيضًا من التعريف ألفاظ العدد، فإن لفظة خمسة تصلح لكل خمسة على سبيل البدل لا الاستغراق، ولهذا لا توصف بالعموم.

وقولنا في التعريف: «بحسب وضع معين» يخرج الألفاظ المشتركة التي تدل على جميع ما يصلح لها، ولكن لكل من معانيها وضع مستقل، ومثاله كلمة «عين» فإنها تدل على معانٍ كثيرة: منها: (حاسة البصر)، و(البئر)، و(الذهب) وغيرها، وهي لم توضع لكل هذه المعاني وضعًا واحدًا، لأنها تدل على كل معنى بوضع خاص.

٢ - **تعريف الخاص**: الخاص في اصطلاح الأصوليين هو «لفظ وضع للدلالة على واحد منفرد سواء أكان واحداً بالشخص: كمحمد، أم بالنوع: كرجل وإنسان، أم بالجنس: كحيوان، وسواء وضع للذوات كما تقدم من

....

الأمثلة، أو وضع للمعاني: كالعلم والجهل، وسواء أكان له أفراد في الخارج كما تقدم من الأمثلة، أم لم يكن: كشمس وقمر، وسواء أكانت الوحدة حقيقية: كالأمثلة السابقة، أم كانت الوحدة اعتبارية كالألفاظ الموضوعة لكثير محصور: كرهط ونفر[1] وقوم وفريق وكذلك أسماء الأعداد مثل: ثلاثة، وعشرة، ومائة، وألف وغيرها وكذلك المثنى: كرجلين، وشهرين[2].

المسألة الثانية: «ألفاظ العموم»

ليس للخاص صيغ مخصوصة تدل عليه، لأن صيغه غير محصورة، وإنما يمكن تعيين صيغ العام.

ومن أشهر الصيغ الدالة على العموم:

١ ـ **الاسم المعرف بالألف واللام لغير العهد**[3]: كالناس، والحيوان، والماء، والتراب، فهذه كلها تفيد العموم.

٢ ـ **أدوات الشرط**: كمَنْ، وما، وأيّ، وأين، وأيان، وغيرها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ**﴾ [النساء:٧٨]، فالمراد هنا عموم المكان، أي: في أي مكان.

---

(١) الرهط أو النفر: ما دون عشرة من الرجال، وقيل: الرهط من سبعة إلى عشرة والنفر من ثلاثة إلى سبعة، وقيل غير ذلك.

(٢) «أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص ٣٤٢، ٣٤٣).

(٣) من معاني الألف واللام: العهد، وهو أن يكون المعرف بالألف واللام معهود عند السامع، وهذا العهد ثلاث أنواع:

١ ـ العهد الذكري: كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهدًا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا . فعصى فرعون الرسول﴾ الآية [المزمل:١٥، ١٦] فلفظة رسول جاءت في الآية الأولى =

....

٣ ـ **المضاف إلى معرفة**: كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ الآية [النور:٦٣]، فإن لفظة «أمر» تعم كل أمر؛ لأنها أضيفت إلى معرفة.

٤ ـ **لفظة «كل» ولفظة «جميع»**: كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥].

٥ ـ **النكرة في سياق النفي**: نحو قوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة:٢٥٥]، فإن لفظة شيء تعم كل شيء لأنه جاءت في سياق النفي.

٦ ـ **«ما»، و «مَنْ»، و«أيّ»**: هذه الثلاثة تعم مطلقًا سواء كانت شروطًا أو موصولات أو استفهامية.

وقد قوَّى الإمام الشنقيطي كون هذه الصيغ تفيد العموم، وضعَّف خلاف من خالف في إفادتها العموم، واستدل على ذلك بإجماع الصحابة على ذلك، لأنهم كانوا يأخذون بعمومات الكتاب والسنة، ولا يطلبون دليل العموم بل دليل الخصوص.

وقد رد ـ رحمه اللَّه ـ على من قال: إن المفرد المعرف بأل لا يفيد العموم،

= نكرة: ﴿إلى فرعون رسولا﴾ وجاءت في الثانية معرفة: ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ وذلك لأنها صارت معهودة في الخطاب بالذكر السابق.

٢ ـ العهد الذهني: إذا قيل: «حكم الملك بكذا» كان المراد ملكًا معينًا معهودًا عند القائل، ولهذا ينصرف الذهن إلى ملك بلدته هو دون غيره.

٣ ـ العهد الحضوري: إذا قلت: «كلِّم الرجل» وأومأت برأسك تريد رجلاً حاضرًا فهذا هو العهد الحضوري.

ولهذا كانت اللام العهدية تفيد الخصوص ولا تفيد العموم لأنها تدل على معهود معين بخلاف غيرها: كلام الجنس ولامَ الاستغراق فهاتان تفيدان العموم كما يتبين من الأمثلة المذكورة في الشرح.

....

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر: ١-٣]. إذ لو لم يعم كل إنسان لما استثنى منه ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية.

المسألة الثالثة: «الرد على منكري العموم»

أنكر قوم وجود العموم في اللغة أصلاً، وهذا من أبين الباطل، ومن شبهاتهم التي تشبثوا بها: أنه لو كانت الصيغ المذكورة عامةً لكان الاستثناء رجوعًا أو نقضًا.

وقد أجاب عليهم شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ بقوله:

وهذا جهل، فإن ألفاظ العدد نصوص مع جواز ورود الاستثناء عليها، كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

وإنما أُتِيَ هؤلاء من حيث توهموا أن الصيغ إذا قيل: هي عامة، قيل: إنها عامة مطلقًا، وإذا قيل: إنها عامة مطلقًا ثم رُفِعَ بالاستثناء بعض مُوجَبها. فقد اجتمع في ذلك المرفوع: العمومُ المثبت له، والاستثناء النافي له، وذلك تناقض أو رجوع»[1].

فيقال لهم: إذا قيل: هي عامة، فمن شرط عمومها أن تكون منفصلة عن

---

(١) وهذا الذي حكاه عنهم يتبين بالمثال، فإذا قيل: حضر جميع القوم إلا زيدًا، فإنهم يفهمون منه أن العموم في هذه الجملة عموم مطلق يدخل فيه كل القوم بما فيهم زيد، وذلك عندهم هو مدلول: «حضر جميع القوم»، وأما الاستثناء «إلا زيدًا» فهو عندهم يرفع بعض مدلول الجملة الذي سماه شيخ الإسلام موجبها، وإذا كان إثبات حضور القوم قد تضمن إثبات حضور زيد ضمنًا، فإن استثناء زيد من الحضور هو نفي لما ثبت بموجب الجملة قبل الاستثناء، ولذا توهموا أن الاستثناء إما تناقض أو رجوع، وفي كلامه التالي جواب على هذا الذي توهموه.

....

صلة مُخَصِّصة[١] ، فهي عامة عند الإطلاق، لا عامة على الإطلاق[٢] ، واللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب إطلاقه وتقييده، ولهذا أجمع الفقهاء أن الرجل لو قال: له ألف درهم من النقد الفلاني، أو مكسَّرة وسود، أو ناقصة، أو طبرية، أو ألف إلا خمسين ونحو ذلك ـ كان مُقرًّا بتلك الصفة المقيدة. ولو كان الاستثناء رجوعًا لما قُبِلَ في الإقرار، إذ لا يُقْبَل رجوع المُقِرِّ في حقوق الآدميين»[٣] .

المسألة الرابعة: «ما يدخل تحت الخاص من أنواع الكلام»

ينقسم اللفظ الخاص إلى: (أمر)، و(نهي)[٤] (وقد سبق بيانها)، و(مطلق)، وهو اللفظ الخاص الخالي من القيود كما في قوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة**﴾ [المجادلة: ٣]، فإن لفظة رقبة غير مقيدة، ولذا تجزى أي رقبة مؤمنة أو غير مؤمنة، و(مقيد) وهو اللفظ الخاص الذي اقترنه به قيد يمنع شيوعه، كما في قوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ [النساء: ٩٢]، فإن لفظة رقبة هنا مقيدة بوصف الإيمان، فلا تجزئ أي رقبة وإنما لا بد من أن توصف بالإيمان.

---

(١) الصلة المخصِّصة في المثال الذي أوردناه هي الاستثناء «إلا زيدًا»، فإن شرط العموم في الجملة المذكورة أن تنفصل من هذه الصلة التي تخصصها، فلو قلنا حضر جميع القوم كان ذلك صارفًا من العموم.

(٢) أي: إنها تكون عامة إذا أطلقت عن القيود المخصصة هذا معنى قوله: (فهي عامة عند الإطلاق)، وأما قوله: (لا عامة على الإطلاق) أي : هي لا تكون عامة مطلقًا في كل موضع سواء قيدت بمخصص أم لم تقيد.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣١/ ١١٣، ١١٤).

(٤) راجع شرحنا لباب الأوامر والنواهي في التعليق رقم (٤٥) وما بعده.

....

وعلى هذا فإن الخاص يندرج تحته كل من: الأمر والنهي والمطلق والمقيد، ولا يدخل أي واحد من هذه الأربعة في العام.

المسألة الخامسة: «الفرق بين الجمع المنكر وكل من العام والخاص»

الجمع المنكر يختلف بصيغته عن كل من العام والخاص، فهو وسط بينهما وحقيقة الجمع المنكر أنه «لفظ دلّ بوضعه على كثير محصور بدون استغراق لكل من أفراده، يستوي في ذلك أن يكون جمع مذكر، أو جمع مؤنث سالم، أو جمع تكسير من جموع القلة أو من جموع الكثرة، وذلك كله مثل: مسلمون، ومسلمات، وفتية، ورجال.

والجمع المنكر لا يعتبر من قبيل الخاص لتعدد معناه الموضوع له، بينما يختص الخاص باللفظ الموضوع لواحد منفرد كما تبين من تعريفه.

ولا يعتبر الجمع المنكر من قبيل العام؛ لأن العام يستغرق جميع مدلولاته دفعة واحدة، بينما لا يدل الجمع المنكر على الاستغراق فإن لفظة: رجال ومسلمون لا تدل أي منهما على استغراق مدلولها، فلا يدخل في الأولى: كل رجل، ولا يدخل في الثانية: كل مسلم، فلو قلت جاء مسلمون لم يفهم أنه جاء كل المسلمين، وإنما جاء طائفة من المسلمين، وهكذا يقال في كل جمع جاء بصيغة النكرة. بخلاف الجمع المعرف بالألف واللام التي لغير العهد (راجع صيغ العموم).

وعلى هذا يتبين أن الجمع المنكر لا هو بعام ولا هو بخاص، وإنما هو برزخ بينهما[1] .

---

(١) مستفاد بتصرف من «أصول الفقه» لعبد المجيد مطلوب (ص ٣٩٦) وما بعدها.

....

المسألة السادسة: «قد يراد بالعام الخاص، وبالخاص العام»

هنا نشرح قول المؤلف: «ويراد بالخاص العامُّ، وعكسه، مع وجود القرائن الدالة على ذلك».

ومعنى ذلك أن اللفظ قد يكون في ذاته عامًّا، ولكن تدل القرائن الشرعية أو العرفية أو السياقية على أن المراد به الخصوص، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فإن إثبات التحليل للنبي ﷺ إثبات عموم ذلك لأمته، ولكن هذا العموم قد أريد به الخصوص بدلالة ما جاء في السياق من قوله: ﴿**خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾.

وقد يكون اللفظ في ذاته خاصًّا، ولكن تدل القرائن على إرادة العموم، وذلك كخطاب النبي ﷺ وخطاب الواحد من الأمة، فقد علم أن هذا اللفظ وإن كان مخرجه خاصًّا ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ**﴾ [الأحزاب: ١] إلا إن المراد به عموم الأمة ما لم يقم دليل على التخصيص»[1].

المسألة السابعة: «في دلالة الخاص»

لما كان اللفظ الخاص قد وضع لمعنى واحد، فإنه يدل على هذا المعنى على سبيل قطعية عامة القطع، ولذا فإن الخاص بيِّنٌ في نفسه لا إجمال فيه ولا إشكال، فقوله تعالى: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ**﴾ [المائدة: ٨٩] يدل على وجوب صيام ثلاثة أيام، وهذه الدلالة قطعية لأن لفظة «ثلاثة» من ألفاظ الخاص فلا يحتمل زيادة ولا نقصان.

(١) وانظر تحقيقًا جيدًا لهذا المعنى في «مجموع الفتاوى» (١٥/ ٤٤٥، ٤٤٦).

....

هذا وينبغي أن يُعلم أن القطعيـة في ذاتها متفاوتة، فمنها قطعيـة خاصة: كقطعيـة المفسر والمحكم، وقطعية عـامة: كقطعية الخـاص، ولذا فإن الخاص أوفى قطعية من المفسر والمحكم، ولكنه مع ذلك أقوى دلالة من العام[1] .

المسألة الثامنة: «دلالة العام»

هذه المسألة مما ينبني عليه فـقه عظيم، ولذا كان حسمهـا من مهمات علم الأصول.

وقـد اختلف العلـماء في دلالة العـام الذي لم يُخَـصَّص: هل يدل على استغراق جميع الأفراد دلالة ظنية أم قطعية؟

فذهب فريق من العـلماء ومنهم المالكية والشافعـية والحنابلة: إلى أن دلالة العام الذي لم يُـخَصَّص ليست قطعـية، بل هي ظنيـة؛ لأن دلالته من قـبيل الظاهر الذي يحتمل التخصيص، واحتمال التخصيص كثير في العام، وحيث كان احتمال التخصيص ثابتًا فإنه لا مساغ لأن يقال إنه قطعي.

وذهب فريق من العلماء ومنهم الحنفية، فقالوا: إن العام الذي لم يخصص يدل على أفـراده بطريق القطع، لأن اللفظ مـتى وضع لمعنى كـان هذا المعنى لازمًا له حـتى يقوم الدليل على خـلاف ذلك. وهذه القطعيـة هي من جنس القطعية العامة التي ذكرناها في حق (الخاص)[2] .

وقد حقق شيخ الإسلام هذه المسألة في قوله: «.. وأما إذا كان المَدْرَك هو

---

(١) انظر «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور زيدان (ص ٢٨١)، و«أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص ٣٤٣).

(٢) انظر «أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص ٣٨٨، ٣٨٩).

....

النصوص العامة:

فالعام الذي كثـرت تخصيصاته المنتشرة أيضًا لا يجـوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسـألة: هل هي من المستخرج أو من المُسْـتَبْقَى؟[1] وهـــذا أيضًا لا خلاف فيه.

وإنما خالف العلماء في العموم الذي لم يُعلم تخصيصه، أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المُخَصِّص المعارض له؟ فـقد اخـتلف في ذلك أصحاب الشـافعي وأحـمد وغيـرهما، وذكروا عن أحمـد فيه روايتين[2]، وأكثر نصـوصه على أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استـعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عـما يفسرها من السنة، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم.

وهذا هو الصحـيح الذي اختاره أبو الخطاب وغيـره، فإن الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفـاء ما يعرضه لا يـغلب على الظن مقتضـاه، فإذا غلب على الظن انتفـاء معارضه غلب على الظن مـقتضاه، وهذه الغلبـة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض»[3].

وهذا الذي قرره هنا لاينبى عليـه أن دلالة العموم ضعيفـة، فقد نفى ذلك

---

(١) وذلك لأن العام الذي كثرت تخصيصاته تكون كل من الصور المستخرجة من العموم والباقية منه كثيرة، ولذا يبقى لكل منهـما اعتباره فلا يحكم لمسألة أنها من المستـخرج أم من المستبقى إلا بدليل لاستواء الطرفين أو تقاربهما.

(٢) أي روي عنه كلا القولين: فروي عنه: جواز استعمال العموم قبل البحث عن المخصص، وروي عنه أيضًا عدم الجواز، وهو الذي رجحه شيخ الإسلام هنا ولكن بالشروط المذكورة.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٩/ ١٦٦، ١٦٧).

....

شيخ الإسلام ورد على من زعم ذلك وبين أنه ما لم يقم الدليل المخصِّص وجب العمل بالعام، وذكر أن القول بأن العموم المجرد الذي لم يظهر له مخصِّص دليل ضعيف ـ هو من أكذب الكلام وأفسده(١) .

وكذلك فإن الإمام الشاطبي اعتبر أن هذه القضية قد تؤدي إلى إضعاف الثقة في غالب الأدلة الشرعية إذا أخذت على غير وجهها الصحيح، يقول ـ رحمه اللَّه: «. . اختلفوا في العام إذا خُصَّ هل يبقى حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عُدَّت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضًا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ـ صار معظم الشريعة مختلفًا فيها هل هو حجة أم لا؟ . . .» إلى أن قال: «فالحق في صيغ العموم إذا وردت: أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يَفْهَمُ محلَّ عمومها العربيُّ الفَهِم المطلع على مقاصد الشرع»(٢) .

والحاصل: أن ما رجحه شيخ الإسلام في النص الذي أوردناه أولاً هو القول السديد في هذه المسألة، وهو القول الوسط الجامع بين إعمال النصوص جميعًا كتابًا وسنة، وخلاصته أن من نظر في نص عام فغلب على ظنه عدم وجود مخصص فعليه أن يعمل بالعام على عمومه ومن غلب على ظنه وجود مخصص فلا يصح أن يعمل بالعموم حتى يبحث عن المخصص. هذه هي القاعدة النظرية الجامعة.

---

(١) انظر مناقشته لمن أنكر العموم ولمن ضعَّفه في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٤٤٠) وما بعدها.

(٢) «الموافقات» (٣/ ٢٩٠، ٢٩٢)، وننصح بقراءة الموضع بكامله، فما اختصرناه هنا إلا لضيق المقام.

....

وأما الواقع العملي: فإن الأئمة الأولين لإحاطتهم بالنصوص وسعة نظرهم في الأدلة تحصل لهم غلبة الظن بوجود مخصص أو عدم وجوده دون حاجة إلى البحث عن المخصص المعارض، وأما المتأخرون فلقلة بضاعتهم من النصوص لا تحصل لهم غلبة الظن في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض.

وما أشرت إليه من كلام شيخ الإسلام في الرد على من ضعف العموم وما نقلته من كلام الشاطبي فالمراد به بيان حرمة النصوص الشرعية ليس غير، وهو مكمل لما رجحناه هنا غير مناقض له، لأن المسألة وسط بين من ادعى أن كل العمومات أو أكثرها قد خصصت فأسقط عمومات الكتاب والسنة جملة، وبين من عمل بكل عام على إطلاقه بحيث يفضي إلى رد كل سنة خالفت عموم القرآن بدلاً من أن يخصص بها عموم القرآن، وكلا الطرفين باطل، والحق في الوسط.

وما أجمل كلمة العلامة أبي زهرة في هذا المقام:

«وإن الحق في هذا الموضوع ليس هو رفض السنة بجوار عام القرآن، ولا إهمال عموم القرآن حتى تجيء السنة، فإن الأول يكون إهمالاً للسنن، والثاني يكون إهمالاً لنصوص القرآن البينة الواضحة»[(١)].

المسألة التاسعة: «العموم أمر نسبي»

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ مبيناً قاعدة سديدة لفهم معنى العموم: «فإن الكلمة العامَّة ليس معناها أنها تعم كل شيء، وإنما المقصود أن تعم ما

---

(١) «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة (ص ١٤٣) وهي كلمة صادقة في ذاتها، وإن كان قد بني عليها ما قد يخالف فيه مما لا يتسع المقام هنا لمناقشته.

....

دلت عليه، أي ما وضع اللفظ له، وما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص مما هو فوقه في العموم وأعم مما هو دونه في العموم والجميع يكون عامًا»[1].

ولما كان العموم نسبيًا كما قرره شيخ الإسلام فإن قول من قال: «ما من عام إلا وقد خُصَّ إلا كذا وكذا» هو ـ كما يصفه شيخ الإسلام ـ إما في غاية الجهل، وإما في غاية التقصير في العبارة، فما أكثر العمومات الباقية على عمومها في الكتاب والسنة، ولكنه العموم النسبي المتفاوت الذي تبين هنا.

المسألة العاشرة: «إذا توافق العام والخاص عمل بكل منهما»

هنا نشرح قول المؤلف: «فحيث لا تعارض بين العام والخاص عمل بكل منهما».

والمعنى: أنه إذا توافق العام والخاص على حكم واحد لا يُخَصَّص العام بالخاص، وإنما يعمل بكل منهما. ويكون الخاص فردًا من أفراد العام.

ومثاله: قوله ﷺ: **«أيَّما إهاب دُبِغَ فقد طَهُر»**[2] وقوله ﷺ في شاة ميمونة رضي الله عنها: **«دباغُها طهورها»**[3].

فالأول: عام يدخل فيه الشاة وغيرها، والثاني: خاص بإهاب الشاة، ولما كان النصان متوافقين غير متعارضين عمل بهما معًا لإمكان ذلك، واعتبر تخصيص الشاة هنا من قبيل التخصيص بالذكر لا التخصيص بالحكم،

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٤٤٥).

(٢) رواه النسائي (٧/ ١٧٣)، والترمذي (حديث رقم ١٧٢٨) وأحمد (١/ ٢١٩، ٢٧٠، ٣٤٣) والدارمي (٢/ ٨٥) وغيرهم. وفي مسلم نحوه (حديث رقم ٣٦٦) ولفظه: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».

(٣) رواه أبو داود (حديث ٤١٢٥) والنسائي (٧/ ١٧٤) وأحمد (١/ ٢٧٩، ٢٨٠)، (٣/ ٤٧٦)، (٦/ ١٥٥)، وغيرهم. وفي مسلم نحوه (حديث رقم ٣٦٦)، ولفظه: «دباغه طهوره».

....

كقولنا: زيد كـريم فنحن وإن خصصناه بالكرم هنا من حـيث الذكر فلا يلزم عند اختصاصه بالحكم ـ الذي هو الكرم ـ دون من سواه[1] .

المسألة الحادية عشرة

«إذا تعارض العام والخاص خص العام بالخاص»

وهنا نشرح قول المؤلف: «وحيث ظُنَّ تعارضهما: خُصَّ العام بالخاص».

إذا ورد العام على معنى ثم جاء دليل يَحُدُّ من عمومه ويقصره على بعض أفراده فذلك ما يسميه الأصوليـون بالتخصيص، فإن التخصيص عندهم هو: «قصـر العام على بعض أفـراده بدليل يدل على ذلك»[2] ولا بد في الـدليل المخصص أن يـكون معارضًـا للدليل العام ـ كـما ذكـر المؤلف هنا ـ وإلا لم يخصصه، وهذا مـا يظهر في أمثلة التخصيص التي سـتأتي هنا، لأنه لو كان موافقًا له فإنه يبقى على عمومه كما ذكرنا في المسألة السابقة.

والمخصِّص ينقسم عند أهل الأصول إلى: متصل ومنفصل.

القـسم الأول: المخصص المتـصل: وهو ما اتصل باللفظ العـام بحيث كان جزءًا من النص الذي ورد فيه العموم وأنواعه.

١ ـ الاستثناء: نحو قوله تعالى: ﴿**لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ**﴾ [الطلاق:١] فهذا النهي عام يشمل كل المطلقات، ولكن الاستثناء خصص هذا العموم، وأخرج منه اللاتي يأتين بفاحشة مبينة، ويبقى العموم مقصورًا على ما سوى هؤلاء.

٢ ـ الشـرط: نحو قـوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن**

(١) وانظر: «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١/٢٦٨). (٢) «المذكرة» (ص ٢٦٠).

....

﴿لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢].

فلولا الشرط لكان الرجل يرث من زوجته النصف على كل حال، إلا أن الشرط هنا قصر ذلك على حالة إنعدام الولد، وإما حالة وجود الولد فهي خارجة عن العموم بموجب التخصيص الذي تضمنه الشرط.

٣ ـ **الصفة**: نحو قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن ﴿فَتَيَاتِكُمُ﴾ تشمل كل فتاة، فلما وصفن بالمؤمنات خرج غير المؤمنات، واقتصر الحكم على المؤمنات وحدهن.

٤ ـ **الغاية**: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإن النهي عن القرب عام، ولكن هذا العموم ينقطع عن حد الطهر، فصارت الغاية قاطعة للعموم.

٥ ـ **بدل البعض من الكل**: كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلفظة (الناس) تعم كل من يصدق عليه اللفظ، ولكن قوله ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ تفيد قصر الحكم على المستطيع دون غيره، لأن لفظة «مَنْ» بدل بعض من كل، كما يقال: بنيت الدار نصفه.

القسم الثاني: المخصص المنفصل: وهو ما لا يكون جزءاً من النص المشتمل على العام، وهو أنواع، منها:

١ ـ **العقل**: ويمثلون له بقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] يقولون: دل العقل على أنه تعالى لا يتناوله ذلك، وإن كان لفظ الشيء يتناوله، كقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] وقوله: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد﴾ الآية [الأنعام: ١٩].

....

٢ ـ العرف المقارن للخطاب: ومثاله قول النبي ﷺ: «**الطعام بالطعام مثلاً بمثل**»(١)، مع قول معمر بن عبد اللّه وهو راوي الحديث: وكان طعامنا يومئذ الشعير، فمن العلماء من خصص عموم الطعام في هذا الحديث بالشعير للعرف المقارن للخطاب المستفاد من قول معمر ﷺ.

٣ ـ نص آخر يخصص العام: ومثاله: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨] بقوله: ﴿ **وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ﴾ [الطلاق: ٤]، فإن الآية الأولى تشمل كل مطلقة، والآية الثانية تخرج أولات الأحمال من الحكم العام وتقصره على غير الحوامل وهذا النوع أربعة أقسام وهي:

أ ـ تخصيص كتاب بكتاب، كما في المثال المذكور.

ب ـ تخصيص كتاب بسنة.

ج ـ تخصيص سنة بسنة.

د ـ تخصيص سنة بكتاب(٢).

المسألة الثانية عشرة: «الفرق بين الخاص والمخصص»

كثير من دارسي الأصول لا يميزون بن «الخاصّ» و«المُخصِّص»، فيجعلونهما شيئًا واحدًا، وليس الأمر كذلك في الحقيقة، ومع هذا لم أجد في كتب الأصول من نَبَّه على هذا الفرق، ولذا أردت أن أوضحه هنا، وهاك أهم الفروق بين الخاص وكل من التخصيص والمخصِّص(٣):

(١) رواه مسلم (حديث رقم ١٥٩٢).

(٢) انظر أمثلة هذه الأقسام الأربعة في «المذكرة» للشنقيطي (ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

(٣) يلاحظ أن الخاص في جهة وكلا من التخصيص والمخصص في جهة أخرى، لأنهما =

....

١ ـ أن الخاص هو اللفظ الدال على واحد منفرد (راجع تعريفه وأمثلته في المسألة الأولى) سواء خصِّص غيره أم لا، فهو دال على المراد بذاته، وأما المخصِّص فلا بد فيه أن يُخصِّص العام وإلا لم يكن مخصِّصًا.

٢ ـ أن الخاص مقتصر على النص لأنه عبارة عن لفظ دل على منفرد، بينما يكون المخصص نصًا أو عقلاً أو عرفًا، أو غيرذلك كما بينا في أنواع المخصِّصات.

٣ ـ ليس شرطًا في المخصِّص أن يكون خاصًا، بل كثير ما يكون المخصص نفسه عامًا، فإن قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ..﴾ الآية [النحل:١٠٦] يلاحظ أن عموم قوله: ﴿مَن كَفَرَ﴾ قد خُصَّ بقوله: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ﴾ هو أيضًا عام، فالأول عام في كل من كفر، والثاني عام في كل من أكره، وهو مخصِّص للعموم الأول.

والذي يظهر لي أن الأصل في المخصِّصات أن تكون عامة لا خاصة، وهذا يؤكد بُعْد الشُّقة بين المخصِّص والخاص، وثمرة هذا التفريق أن يعلم الناظر في هذا الباب أن (الخاص) لا يراد منه تخصيص العام، وإنما الذي يخصِّص العام هو (المُخصِّص)، وأن الخاص لا تعلق له أساسًا بعملية التخصيص فهو يدل على المعنى بذاته، ولهذا ينقسم الخاص إلى أمر ونهي ومطلق ومقيد.

وأما التخصيص فهو جزء من أبحاث العام.

= متلازمان ومتَّحدان، إذ لا يقع تخصيص إلا بوجود مخصص، ولا يوجد مخصِّص إلا وينشأ عنه تخصيص، فإن التخصيص هو العملية ذاتها، وأما المخصِّص فهو ركن أساسي في عملية التخصيص، ولهذا عمدنا إلى التفريق بينهما معًا وبين الخاص.

....

هذا وينبغي أن نشير إلى أن كلمة (خاص) قد تطلق عند الأصوليين بمعنى المخصِّص، وذلك في قولهم: يُحمَل العام على الخاص[1]، فهذا إطلاق إصطلاحي لا تعلُّق له بما أردناه، ولا مُشَاحَّة في الاصطلاح، وبهذا يتبين أن للخاص إطلاقين:

أحدهما: ما يقابل العام (وهو ما دل على واحد منفرد) فهذا هو الذي ميزنا بينه وبين المخصِّص، وهذا هو الغالب عند إطلاق اللفظ.

والآخر: بمعنى المخُصِّص، ولعل هذا الإطلاق هو سبب الخلط بين المخصص والخاص (بالمعنى الأول) عند كثير من الدارسين.

المسألة الثالثة عشرة: «حكم العام بعد التخصيص»

ونُصَوِّر هذه المسألة بمثال: فإن قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، فإن قوله: ﴿**فَمَن شَهِدَ**﴾ عام في كل من شهد الشهر، وقوله: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ**﴾ مخصص للعموم السابق، حيث أخرج المريض والمسافر من الحكم العام، وهو وجوب الصوم على من شهد الشهر، وكلام الأصوليين هنا يتعلق بحكم اللفظ العام ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ**﴾ بعد أن خصص بالمريض والمسافر هل يبقى حجة في الباقي، أي: في غير المريض والمسافر أم لا؟ ذهب الجمهور إلى العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يُخَصَّ، وقال

---

(١) مما يؤكد أن الخاص بمعنى التخصيص يختلف عن الخاص بالاصطلاح العام: (ما دل على واحد منفرد): أننا قد ذكرنا في الفرق الثالث بين الخاص والمخصِّص أن المخصص كثير ما يكون عامًا، فعلى هذا يكون معنى قولهم (يحمل العام على الخاص) أي: يُحمل العام على المخصِّص.

....

أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة لأنه يصير مجازًا.

والحق ما ذهب إليه الجمهور: فـإن الصحابة ﷺ تمسكوا بالعمومات، مع أن الغالـب عليها الـتخصـيص، والتخـصيص لا يقـدح في دلالة اللفظ عن الباقي، فإن خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم عند دخول رمضان لا ينفي أن العمـوم باقٍ في حق غيرهما، وهـذا دليل على حجيتـه، فإن اللفظ شامل للـكل في أصل وضعه، فـلا يخرج إلا مـا أخرجه الدليـل، وهنا قد أخرج الدليل كلا من المريض والمسافر ولم يخرج غيرهما[1] .

المسألة الرابعة عشرة: «فيما يصح به التخصيص»

يقول العلامة الشنقيطي ـ رحمه اللَّه:

«واعلم أن التـحقيـق أنه: يجوز تخـصيص المتـواتر بأخبـار الآحاد؛ لأن التخصيص بيان وقد قدمنا أن المتواتر يُبيَّن بالآحاد قرآنًا أو سنة.

كما أن التحـقيق أيضًا: جواز تخصيص السنة بالكتاب كمـا ذكرنا، خلافًا لمن منعه محتجًا بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ومن الحجة عليه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ الآية [النحل: ٨٩].

واعلم أيضًا أن التحـقيق: هو تخصيص العام بالخـاص سواء تقدم عنه أو تأخر، خلافًا لأبي حنيفة القائل بأن المتأخر منهما ناسخ[2] ، محتجًا بقول ابن عبـاس أو الزهري: «كانـوا يأخذون بالأحـدث فالأحدث»، وبأن الـعام

---

(١) وانظر تحقيق المسألة في «المذكرة» (ص ٢٥٥).

(٢) أي: إذا تأخر الخاص عن العام خصصه، وصـار ناسخًا له، وإذا تأخر العام عن الخاص لم يخص به العام لأن الحكم للمتأخر، فيصير العام هنا ناسخًا والخاص منسوخًا.

قطعي الشمول للأفراد عنده، وعليه: إن جهل التاريخ يلزم التوقف حتى يدل دليل آخر على أحدهما، وهذا المذهب رواية عن أحمد.

والدليل على تقديم الخاص على العام مطلقًا: أمران:

الأول: أن الصحابة كانوا يقدمونه عليه كما قاله المؤلف وغيره، ومن تتبع قضاياهم تحقق له ذلك.

الثاني: أن دلالة الخاص أقوى من تناول العام له: فلا شك أن دلالة: «**إنَّا معشر الأنبياء لا نورث**»(١) على عدم إرث فاطمة له صلى اللَّه عليه وعلى آله وسلم أقوى من دلالة عموم ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ الآية [النساء: ١١] على إرثها له صلى اللَّه عليه وعلى آله وسلم ورضي عنها»(٢).

المسألة الخامسة عشرة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»

هذه القاعدة من الأصول التي اتفق عليها المحققون، يقول شيخ الإسلام:

«فلا نزاع بينهم أن أكثر العمومات الواردة على أسباب لا تختص بأسبابها، كالآيات النازلة بسبب معين: مثل آيات المواريث، والجهاد، والظهار، واللعان، والقذف، والمحاربة، والقضاء، والفيء، والربا، والصدقات، وغير ذلك. فعامتها نزلت على أسباب معينة مشهورة في كتب الحديث والتفسير والفقه والمغازي، مع اتفاق الأمة على أن حكمها عام في حق غير أولئك المعينين، وغير ذلك مما يماثل قضاياهم من كل وجه، وكذلك الأحاديث»(٣).

---

(١) رواه البخاري في غير موضع من «صحيحه»، عن غير واحد من الصحابة (انظر منها رقم ٣٠٩٣، ٣٧١٢، ٤٠٣٦، وغيرها)، ورواه مسلم (انظر الأحاديث رقم (١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩).

(٢) «المذكرة» (ص ٦٥، ٦٦).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣١/ ٢٨، ٢٩).

والدليل على هذه القاعدة من وجهين[١] :

أحـدهمـا: النص النبـوي، فإن قول اللّه تـعالى: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾ [هـود:١١٤]، قد نزل في رجل أصاب من امرأة قـبلة، فقال للنبي ﷺ : ألِي هذه؟ فقال ﷺ : «**لمن عمل بها من أمتي**»[٢] .

فهذا نص نبوي في محل النزاع، فـقد أجرى اللفظ على حكم العموم مع أنه نزل في سبب مخصوص.

والثاني: اللغة، فإن الرجل لو قالت له زوجته: طَلِّقني، فطلق جميع نسائه لا يختص الطلاق بالطالبة التي هي السبب.

هذا هو الأصل في اللفظ العام الوارد في شخص مـعين أو سبب خاص، ولا يخرج من هذا إلا مـا دل الدليل على تخصيـصه، وذلك كقـوله تعالى: ﴿**خالصة لك من دون المؤمنين**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وهذا ما عناه السعدي بقوله الذي نقلناه آنفًا:

«وخطاب الشارع لواحد من الأمة أو كلامه في قضـية جزئية يشمل جميع الأمة وجميع الجزئيات، إلا إذا دلَّ دليل على الخصوص».

---

(١) انظر «المذكرة» (ص ٢٥٠).

(٢) رواه البخاري (حديث رقم ٤٦٨٧)، ومسلم (حديث رقم ٢٧٦٣).

ومنهـا(٤٩) مطلقٌ عن القُيُودِ، ومُقَيَّدٌ بوصفٍ أو قَيْـدٍ مُعْتَبرٍ، فَيُحْمَلُ المطلقُ على المُقَيَّدِ(٥٠).

(المطلق والمقيد)

(٤٩) قوله: (ومنها) أي: ومن نصوص الكتـاب والسنة كما دل عليه أول كلامه، فإن هذا معطوف عليه.

(٥٠) هنا نتناول مسائل المطلق والمقيد، وقد ذكرنا في الكلام عن الخاص، أن كلا من المطلق والمقيد داخلان في قسم الخاص ولا تعلق لهما بالعموم.

ومسائل هذا الباب أربع:

المسألة الأولى: «معنى المطلق والمقيد»

١ ـ **المطلق**: يراد به ما أُطلق عن القيود، وهذا ما عرفه به المؤلف، والمراد بإطلاقه عن القيود: خُلُوُّه منها.

وأما تعريـفه على وجه الدقة فهـو: «ما دل على فرد أو أفراد علـى سبيل الشيوع ولم يقترن به قيد يقلل شيوعه»[١].

ومثـاله: لفظة «رجل» و«رجال»، فإن كلاً مـنهما شائع في جنسـه، فإذا قلنا: حضر رجل، أو حـضر رجال، فإننا لم نقـيد أيًا منهما بقـيود تَحُدُّ من شيوعه، فإن لفظة: «رجل» تَصْدُق على كل رجل، فإن قلنا: رجل مصري، خرج كل رجل غير مصـري، فإن قلنا: رجل مصري طويل: خرج كل رجل غيـر مصري وخرج أيضًـا كل رجل مصري غـير طويل، وهكذا يزداد اللفظ تحديدًا كلما زادت القيود وبالتالي يقل شيوعه، وكذلك يقال في لفظة «رجال»

---

(١) «أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص ٣٥١).

....

إذا دخلتها القيود.

٢ ـ المقيد: هو ما قُيِّد بوصف أو قيد معتبر كما عرفه المؤلف.

وإذا تبين تعريف المطلق فإن تعريف المقيد يظهر من خلاله، فإن المقيد هو المطلق الذي دخله قيد أو أكثر من قيد، وأمثلته هي التي ذكرناها في بيان المطلق.

المسألة الثانية: «الفرق بين العام والمطلق»

الناظر في تعريف المطلق يلاحظ فيه معنى الشمول لكل أفراده، فإن لفظة «رجل» شاملة لكل رجل، وكذلك العام شامل لكل ما يقع تحته فإن لفظة «المؤمنون» تشمل كل مؤمن، ولهذا ورد عن بعضهم تسمية المطلق عامًّا، ومع أن كلاً من «العام» و«المطلق» يوصفان بالشمول إلا إن الفرق بينهما كبير.

فإن شمول العام: استغراقي بمعنى: أنه يجمع كل ما يقع تحته في وقت واحد، فإذا قلت: المؤمنون صادقون، فذلك يعني كل مؤمن على سبيل الاستيعاب.

وأما شمول المطلق: فهو شمول بدلي، أي: إنه يصلح لكل فرد من أفراده على حدة، ولا يستوفي الأفراد دفعة واحدة، فقولنا: رأيت مؤمنين يصدق على أي طائفة من المؤمنين، ولا يصدق على كل المؤمنين على وجه الجميع.

المسألة الثالثة: «حمل المطلق على المقيد»

القاعدة العامة في هذا الباب: «أن الخطاب إذا ورد مطلقًا لا مقيدًا حُمِلَ على إطلاقه، وإن ورد مقيدًا حُمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا في موضع

مقيدًا في موضع آخر فذلك على أقسام»[1] .

والأقسام التي يرد فيها اللفظ مطلقًا في موضع ومقيدًا في موضع آخر أربعة:

أحدها: أن يتَّحدا في الحكم والسبب، ومثاله قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ**﴾ [المائدة: ٣] مع قوله: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا**﴾، فإن السبب في الآيتين واحد وهو الدم، والحكم واحد وهو التحريم، ولذا حمل (الدم) المطلق في الآية الأولى على الدم المقيد بالمسفوح في الآية الثانية، وقد خالف في هذا أبو حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ واحتج بأن الزيادة على النص نسخ.

القسم الثاني: أن يتَّحدا في الحكم ويختلفا في السبب، ومثاله: قوله تعالى في كفارة القتل الخطأ: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ [النساء: ٩٢]، مع قوله في كفارة الظِّهار ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ [المجادلة: ٣]، فالرقبة في الأولى: مقيدة بوصف الإيمان، وفي الثانية: مطلقة غير مقيدة، والسبب في الآيتين مختلف: فهو في الأولى: القتل، وفي الثانية: الظِّهار، والحكم متحد وهو تحرير الرقبة.

وهذا القسم محل خلاف: فقيل: يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، فيشترط الإيمان في رقبة الظهار كما يشترط في القتل، وينسب هذا إلى المالكية وبعض الشافعية والقاضي أبو يعلى من الحنابلة. وقيل: لا يُحمَلُ المطلق على المقيد في هذه الصورة ويُنْسَب إلي جُل الحنفية وبعض الشافعية، ونُقِل عن

(١) «إرشاد الفحول» للشوكاني (ص ١٦٤).

....

أحمد ما يدل عليه[1].

القسم الثالث: أن يختلفا في الحكم ويتحدا في السبب: ومثاله ما ورد في صفة الوضوء: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [المائدة:٦]، مع ما جاء في صفة التيمم: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ**﴾ [المائدة: ٦]، فإن السبب في الأمرين واحد وهو القيام للصلاة، ولكن الحكم يختلف، فإن الوضوء غير التيمم، فهذا مسح وهذا غسل، وهذا بالتراب وهذا بالماء.

وفي هذه الحالة: لا يحمل المطلق على المقيد، بل يعمل بكل منهما في موضعه، وأما المطلق فيُبْحَث عن إطلاقه في لفظ آخر، فإن مسح اليدين قد ورد تقييده بالكفين كما ورد في «الصحيحين».

القسم الرابع: أن يختلفا في الحكم والسبب معًا: أن الأيدي التي تقطع في السرقة وردت مطلقة، والأيدي التي تغسل في الوضوء مقيدة بالمرافق، فهنا اختلف الحكم: فهو في حد السرقة القطع وفي الوضوء الغسل، واختلف السبب: فهو في حد السرقة: السرقة، وفي الوضوء: إقامة الصلاة وفي هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد إجماعًا، ويطلب تقييد المطلق من دليل آخر.

المسألة الرابعة: «لماذا يُحمَل المطلق على المقيد»

وإنما حُمل المطلق على المقيد وقُيِّد المطلق، ولم يكن العكس: بأن يحمل المقيد على المطلق ـ لأن المقيَّد ناطق بالقيد والمطلق ساكت عن القيد غير مثبت له ولا ناف، فكان المثبت وهو المقيد أولى من الساكت وهو المطلق.

(١) انظر «المذكرة» (ص ٢٧٨).

....

ولأن حمل المطلق على المقيد لا يلغي النص المطلق كله بل يقصره على بعض أنواعه، بينما لو حُمِلَ المطلق على المقيد فإنه يترتب عليه إلغاء النص المقيد كله، ولا شك أن ما يتضمن إلغاء جزء من نص أولى من إلغاء نصٍّ بكامله، لأن إعمال الكلام خير من إهماله[١] .

(١) انظر: «أصول الفقه» للدكتور مطلوب (ص ٣٥٥).

ومنهـا(٥١): مُجْمَلٌ ومُـبَيَّنٌ: فما أجملَهُ الشارعُ في مـوضعٍ وبَيَّنَهُ ووضَّحَهُ في موضعٍ آخَرَ وجبَ الرجوعُ فيهِ إلى بيانِ الشارعِ.

وقد أُجْـمِلَ في القرآنِ كثـيرٌ من الأحكامِ وبَيَّنَتْـها السُّـنَّـةُ، فـوجبَ الرجوعُ إلى بيانِ الرسولِ ﷺ، فإنَّه المُبيِّنُ عن اللَّهِ(٥٢) .

(المجمل والمبين)

(٥١) قوله: (ومنها) أي: ومن نصوص الكتاب والسنة.

(٥٢) الكلام في (المجـمل) و(المبين) يـدخل في عـمـوم الكلام عن طرق استنباط الأحكام من النصوص، فهو مكمل للأبواب السابقة:

هذا من جهـة العموم، إلا إنه شديد الاتصـال بموضوع (النص والظاهر)، فـإن كلاً من النـص والظاهر يتناولان اللفظ من جـهـة واحدة، وهي درجـة الوضوح والخـفاء، وهذا نذكـره ليحـسن تصور العـلاقات بين مبـاحث علم الأصـول، خاصـة أن المؤلف ـ رحمـه اللَّه ـ لم يعـمد إلى إحكام التـرتيب لأبواب العلم كما بيناه في المقدمة.

وهاك أهم مسائل الباب.

المسألة الأولى: «بيان معنى المجمل»

المجمل هو: «ما احتمل معنيين أو أكثر من غير تَرَجُّحٍ لواحد منهما أو منها على غيره»(١) .

وقيل هو: «مـا يتوقف فـهم المراد منه على غيره: إمـا في تعيـينه أو بيان

---

(١) «سلالة القواعد الأصولية في أضواء البيان» للشيخ عبد الرحمن السديس (ص ٢٥٦).

صفته ومقداره»[١] .

والتعريفان متكاملان: فإن ما احتمل معنيين أو أكثر لا يتعين المعنى المراد منه إلا بشيء آخر يتوقف عليه فهم المعنى المراد: فإن قوله تعالى: ﴿**وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة:٤٣] مجمل؛ لأن الزكاة تحتمل أكثر من معنى، ولذا يتوقف تعيين المعنى المراد منه على نص آخر، ولذا فإن النصوص النبوية قد بينت مقاذير الزكوات وأنواعها، وأسبابها وشروطها. . إلخ.

فائدة: ليس معنى المجمل عند أئمة السلف هو ما لا يفهم منه معنى، وإنما هو ما لا يكفي وحده في العمل.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام:

«لفظ «المجمل»، و«المطلق»، و«العام» كان في اصطلاح الأئمة: كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم ـ سواءً، لا يريدون بالمجمل ما لا يُفْهَم منه كما فسره بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل: ما لا يكفي وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقًّا، كما في قوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة:١٠٣] فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم، ليس مما لا يُفْهَم المراد به، بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل، فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم، وهذا إنما يعرف ببيان الرسول ﷺ»[٢] .

(١) «الأصول من علم الأصول» لابن عثيمين (ص ٣٤).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/٣٩١، ٣٩٢).

....

المسألة الثانية

«الفرق بين المجمل والنص والظاهر وبيان حكم المجمل»

يقول العلامة الشنقيطي ـ رحمه الله:

«والدليل على أن المجمل هو ما ذكرنا: أن اللفظ لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره فهو «النص»، نحو: ﴿**تلك عشرة كاملة**﴾ [البقرة:١٩٦].

وإما أن يحتمل غيره، وهذا له حالتان:

الأولى: أن يكون أحد المحتملين أظهر.

والثانية: أن يتساويا بأن لا يكون أحدهما أظهر من الآخر.

فإن كان أحد المعنيين أظهر فهو (الظاهر)، ومقابله (محتمل)[١].

وإن استويا فهو المجمل كما ذكرنا..

ـ وحكم (النص): أنه لا يُعْدَل عنه إلا بنسخ.

وحكم (الظاهر): أنه لا يُعْدَل عنه إلا بدليل أقوى منه يدل عل صرف اللفظ عن ظاهره المتبادِر[٢] إلى (المحتمل) المرجوح[٣].

---

(١) لأن الظاهر وإن كان حجة إلا إن دلالته أغلبية، ولذا يبقى معه للاحتمال مجال، فنحن وإن أخذنا بالظاهر فإن نقيضه وارد وإن كان بصورة بعيدة، ولهذا كان المقابل للظاهر: المحتمل.

(٢) المتبادر: هو المعنى السابق للذهن، فإن ظاهر اللفظ هو الأسبق إلى الذهن من المعنى البعيد.

(٣) صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر هو ما يسميه الأصوليون بالتأويل، ولا يصح تأويل اللفظ عن ظاهره إلا بدليل صحيح الثبوت والدلالة، لئلا يؤوَّل النصوص بالهوى والتشهي.

....

ـ وحكم (المجمل): أن يُتَوَقَّف فيه حتى يدل دليل يبين المقصود من المحتملين»[١].

المسألة الثالثة: «أسباب الإجمال»

من أهم أسباب الإجمال ثلاثة[٢]:

أولاً: الاشتراك: وهو أن يكون اللفظ موضوعًا لأكثر من معنىً، وهو ثلاثة أقسام:

أ ـ الاشتراك في اسم، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة:٢٢٨] فإن لفظة «قُرْء» مشتركة بين الطهر والحيض.

ب ـ الاشتراك في فعل، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ**﴾ [التكوير:١٧]، فإن الفعل «عسعس» مشترك بين معنين، وهما: «الإقبال والإدبار».

ج ـ الاشتراك في حرف، ومثاله قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾ [البقرة:٧] فإن الواو في قوله: ﴿**وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ**﴾ مشتركة، إذ يحتمل أن تفيد العطف فيكون الختم على قلوبهم وسمعهم، ويحتمل أنها تفيد الاستئناف فيكون الختم على القلوب فقط ويكون السمع متصل في المعنى بالأبصار فيكون على السمع غشاوة كما على الأبصار.

(١) انظر «السلالة» للسديس (ص ٢٥٦، ٢٥٧).

(٢) ملخصًا من «السلالة» (ص٢٦٠، ٢٦٢).

....

ثانيًا: الإبهام:

ومثاله قـوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ**﴾ [البقرة:٣٧] فالكلمات مبهمة، .

كذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ**﴾ [البقرة: ٤٠].

وقوله: ﴿**حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾ [الإسراء: ٣٤] فالعهد والأشُد كلاهما مبهم.

وقوله: ﴿**كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ**﴾[الدخان: ٢٨] **فلفظة قوم مبهمة**. وكل هذه المبهمات قد بُيِّنَتْ في كتاب اللَّه في مواضع أخرى.

ومن أمثلة المبهم أيضًا: قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ**﴾ [المائدة: ١] فإن صلة الموصول هنا وهي قوله: ﴿**يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ**﴾ مبهم غير مبين. وإن كان قد بُيِّن في موضع آخر.

ومن أمثلة المبهم: قوله: ﴿**وأنفقوا مما رزقناكم**﴾ فإن «من» هنا للتبعيض، أي: أنفقوا بعض الرزق الذي رزقناكم، ثم هذا البعض مبهم غير محدد القدر في هذه الآية، وإن كان قد بُيِّن في مواضع أخرى.

ثالثًا: الاحتمال في عود الضمير:

ومثاله: قـوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ**﴾ [العاديات: ٧] فإن الضمير يحتمل أن يكون عائدًا على الإنسان فيدل على شهادته على نفسه بأنه كنود، ويحتمل أن يكون عائدًا على الرب تعالى وإن كان الراجح أنه عائد إلى الإنسان إلا أن هذا لا ينفي أن اللفظ في ذاته محتمل.

....

المسألة الرابعة: «معنى المبيّن والبيان»

كثيراً ما يستعمل الأصوليون لفظة «البيان» بمعنى المبيَّن بفتح الياء والمبيِّن بكسرها، ولذا تتداخل هذه الألفاظ كثيراً في الاستعمال، فهم يقولون: هذا اللفظ مبيِّن لكذا، كما يقولون هو بيان لكذا، كما يقولون: هو مبيَّن بكذا، فيستعملون الثلاثة، استعمالاً واحداً تقريباً.

والبيان في اللغة: هو اسم مصدر بمعنى التبيين، كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم، ومعناه الإيضاح والإظهار.

وأما البيان في اصطلاح الأصوليين: فلهم فيه مذهبان:

أحدهما: أن البيان إظهار ما فيه خفاء (أي: لا بد أن يسبقه خفاء).

والثاني: أن البيان هو كل إيضاح سواء تقدمه خفاء أم لا.

والظاهر: أن هذا الأخير هو اختيار الشنقيطي ـ رحمه الله[1].

والفرق بين القولين: أن جعل البيان هو إظهار ما فيه خفاء يقتضي أن المبين لا بد أن يسبقه مجمل، وأما جعل البيان هو كل إيضاح فإنه يشمل بيان المجمل، ويشمل ما هو بيِّن في نفسه دون أن يسبقه مجمل، فإن قوله تعالى ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥] هو بيِّن في ذاته، إذ إن معنى الشهر بيِّن عند المخاطبين بأنه ما بين الهلالين، وهذا النص لم يسبقه مجمل حتى يقال إن هذا النص بيَّنه، وإنما هو بيِّن من حين نزوله.

(١) فقد أشار صاحب «السُّلالة» (الشيخ عبد الرحمن السديس) أن هذا المعنى هو ما جرى عليه الشنقيطي في «أضواء البيان» (انظر «السلالة» ص٢٥٧ الهامش).

المسألة الخامسة: «ما يجوز به البيان»

وهاك نصوصًا متفرقة للشنقيطي ـ رحمه الله ـ تضبط قواعد هذا الباب «البيان إرشاد ودلالة، يصح بكل شيء يزيل اللبس عن النص من: نص أو فعل أو قرينة أو غير ذلك»[١].

«اعلم أن التحقيق: جواز بيان المتواتر من كتاب أو سنة بأخبار الآحاد، وكذلك يجوز بيان المنطوق بالمفهوم كما قدمنا، خلافًا لقوم منعوا ذلك زاعمين أن المنطوق أظهر من المفهوم، والأظهر لا يُبَيَّن بالأخفى، وحكاه الباجي عن أكثر المالكية.

وأُجيبَ: بأنه ما كل منطوق يُقَدَّم على المفهوم، بل بعض المفاهيم أقوى دلالةً على الأمر من دلالة المنطوق عليه»[٢].

«لا وجه لردِّ حديث صحيح دالٍّ على بيان نص من غير معارض بدعوى أنه لم يتواتر، ومَنْع بيان التواتر مطلقًا بالآحاد أشد سقوطًا»[٣].

«وقد تقرر في الأصول أن البيان بما سنده دون سند المُبَيَّن جائز عند جماهير الأصوليين، وكذلك المحدثون»[٤].

ومن هذه المقررات نتبين أن الشنقيطي يرى أنه يجوز أن يكون الأقل سندًا مبينًا للأقوى منه سندًا، كما في بيان الآحاد للمتواتر، كما يجوز أن يكون الأقل دلالة مبينًا للأقوى دلالة كما في بيان المفهوم للمنطوق.

= قلت: وهو الأشبه بصنيع الشافعي في «رسالته»: حيث ذكر في وجوه البيان: ما سبقه خفاء وما لم يسبق بخفاء، وسيأتي ذكر وجوه البيان عند الشافعي في المسألة السادسة هنا.

(١) «السلالة» (ص٢٦٥). (٢) «السلالة» (ص٢٦٣).

(٣) «السلالة» (ص ٢٦٣، ٢٦٤). (٤) «السلالة» (ص ٢٦٤).

....

المسألة السادسة: «في مراتب البيان»

ذكر الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ أن ما أبانه الله لخلقه في كتابه مما تعبَّدهم به من وجوه خمسة:

أولها: ما أتى في الكتاب على غاية البيان فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ [البقرة:١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة:١٨٥]، فإن الأيام التي تصام في الحج ثلاثة والتي تصام عند المرجع سبعة، وهذا بيِّن في نفسه لا يحتاج إلى بيان وإن كان قد زيد بيانًا بقوله: ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾.

وكذلك الشهر في الآية الثانية بيِّن عند العرب المخاطبين أنه ما بين الهلالين.

ثانيها: ما أبانه القرآن بعض البيان وأتمت السنة بيانه، فهو في القرآن ليس مجملاً تمامًا إذ قد بين القرآن بعضه، كما لا يوصف بأنه بيِّنٌ تمامًا، إذ قد بقي للسنة نصيب في تبيينه[1]، ومثاله قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾ [المائدة:٦] وقال: ﴿**وَلا جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ**﴾ [النساء:٤٣]،

---

(١) هذا النوع لم يعرِّفه الشافعي واقتصر على أمثلته، وقد اجتهدت أن أصفه بما يطابق الأمثلة خاصة أني رأيت الشوكاني ـ رحمه الله ـ قد وصفه وصفًا لا يناسب الأمثلة التي أوردها الشافعي (انظر «إرشاد الفحول» ص ١٧٢)، وقد أصاب الشيخ مصطفى عبد الرازق حين استبعد حمل كلام الشافعي على ما ذكره الشوكاني في «التمهيد» (ص ٢٣٨).

....

فهنا قد أتى القرآن على بيان الوضوء، ومع ذلك فقد بين الرسول ﷺ أن العضو يغسل مرة وثلاثًا، وزاد أعضاءً أخرى غير مذكورة في الآية، ودلَّ ﷺ على ما يكون منه الوضوء، وبين أن الكعبين والمرفقين داخلان في الغَسْل، لأن الآية تحتمل أن يكونا حدَّين للغَسْل، وأن الكعبين حكمهما الغَسْل لا المسح، هذا وقد بين ﷺ الغُسل من الجنابة كيف هو، وما يكون منه الغُسْل، وهذا لم يبينه الكتاب، كما دلت السنة على الاستنجاء بالحجارة وهذا لم يبين أيضًا في الكتاب[1] .

ومن أمثلة هذا النوع أيضًا ما ورد في آيتي المواريث[2] حيث قد كان للّه في ذلك شرط، وهو أن يكون تقسيم التركة بعد الوصية والدَّين، فجاءت السنة ببيان أنه لا يجاوز بالوصية الثلث[3] .

ثالثها: ما أحكم اللّه تعالى فَرْضَه بكتابه وبيَّن كيف هو على لسان نبيه ﷺ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة:٤٣]، وقوله: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ [البقرة:١٩٦]، ثم بين على لسان رسوله ﷺ عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عَمَلُ الحج والعمرة، وفُصِّل ذلك كله في السنة، ولهذا أشباه كثيرة.

---

(١) حرصت هنا أن أورد معظم ما ذكره الشافعي في هذا الموضع مع ترتيب الكلام بما يعين على فهمه.

(٢) وهما الآيتان (١١، ١٢) من سورة النساء.

(٣) وقد ذكر الأستاذ مصطفى عبد الرازق أن هذا النوع الثاني من أنواع البيان قد أسقطه الشافعي في مواضع من «الرسالة» كما في الفصل الذي عقده للبيان الرابع (انظر «التمهيد» ص ٢٣٩).

....

رابعها: ما بَيَّنه اللَّه تعالى على لسان نبيه بلا نص كتاب، أي: إن السنة قد استقلت ببيانه ابتداءً، وقد فرض اللَّه في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاءَ إلى حكمه، فمن قَبِلَ عن رسول اللَّه فبفرض اللَّه قَبِل[١] .

خامسها: ما فرض اللَّه على خلقه الاجتهاد في طلبه، وهذا هو القياس كما فسره الشافعي ـ رحمه اللَّه[٢]. هذه هي الوجوه الخمسة التي ذكرها الشافعي للبيان قد لخصتها من كلامه ـ رحمه اللَّه[٣] .

قد سمى المتأخرون هذه الوجوه: مراتب البيان، كأنهم لحظوا تدرجها في القوة حيث تنتقل من الأعلى إلى الأدنى[٤] .

[فائدة] وينبغي أن يُعلم أن المجمل ليس وحده هو المحتاج للبيان، فإن تخصيص العام من البيان، وتقييد المطلق بيان، لأن كل هذا إظهار وإيضاح، ولهذا جعل الشافعي تخصيص العام من أنواع البيان[٥].

وقد كان من دقة مسلكه ـ رحمه اللَّه ـ أن استهلّ كتابه بباب البيان، لما في البيان من استحواذ على جل أبواب الأصول كما ظهر في وجوه البيان التي

---

(١) وما استقلّ النبي ﷺ ببيانه يتضمن الأحكام التكليفية الخمسة وليس فقط المستحب والمكروه والمباح، بل قد جاءت السنة ببيان واجبات ومحرمات: كبيان وجوب الدية على العاقلة، وميراث الجدة، وكبيان تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، وغير ذلك كثير.

(٢) انظر تفصيله لمعنى القياس وذكر أدلته في «الرسالة» (ص٣٢) وما بعدها.

(٤) انظر «الرسالة» (٢١ ـ ٤٠).

(٤) وانظر مزيد تفصيل لمراتب البيان في «إرشاد الفحول» للشوكاني (ص ١٧٢، ١٧٣).

(٥) انظر «الرسالة» (ص ٥٣) وما بعدها.

....

نقلناها هنا من كلامه ـ رحمه اللَّه[(١)] .

وهو في هذا على هُدىً من كتاب اللَّه تعالى، حيث يقول سبحانه: ﴿ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، ويقول جل وعلا: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، ولعمر اللَّه إن حاصل عمل أهل الأصول ما هو إلا التوصل إلى البيان الذي تضمنته هاتان الآيتان.

المسألة السابعة: «في تأخير البيان»

هذه المسألة لها شقان:

أحدهما: تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والثاني: تأخير البيان عن وقت الخطاب.

١ ـ أما تأخير البيان عن وقت الحاجة: فلا خلاف في أنه لا يجوز، فإن الشارع لم يؤخر بيان حكم عن وقت العمل به، نعم قد يؤخر البيان عن وقت الخطاب، فإن بيان صفة الصلاة وأوقاتها وغير ذلك قد تأخر عن الخطاب الذي فيه الأمر بإقامة الصلاة.

وشَذَّ قوم قالوا بجواز تأخير البيان عن وقت العمل، وهذا قول لا يؤبه به، لأن مفاده أن الشارع أمر العباد بعمل لم يبين لهم ما هو! وهذا تكليف بما لا يطاق، وهو ليس من شرعنا، فإن اللَّه قد أجاب دعوة المسلمين في قولهم: ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة:٢٨٦].

---

(١) وهذا بخلاف ما درج عليه جماهير الأصوليين من ذكر «البيان» عند الكلام عن المجمل وقصره على بيان المجمل فحسب، وطريقة الشافعي أعلى نظرًا وأدعى لتحصيل مقصود العلم.

....

٢ ـ وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح: أنه جائز وواقع مطلقًا، وقيل: لا يجوز مطلقًا، وقيل بالتفصيل بين ما يجوز فيه التأخير وما لا يجوز.

ومن الأدلة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] فإن «ثم» تفيد التراخي فيكون بين الخطاب وبيانه مهلة، وكذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

ومن الأدلة أيضًا على ذلك: أن آيات الصلاة والزكاة والحج بينتها السنة بالتراخي والتدريج في أوقات الحاجة.

والحاصل في هذين الشقين: أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائزٌ وواقعٌ شرعًا، وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز ولا واقعٍ شرعًا.

ونظيرُ هذا[٥٣] : أنَّ منها[٥٤] : مُحْكَمًا ومُتَشَابهًا، فيجبُ إرجاعُ المتشابهِ إلى المُحْكَمِ[٥٥] .

(المحكم والمتشابه)

(٥٣) مراده أن المحكم والمتشابه نظير المجمل والمبين في الحكم فإن كل منهما فيه رد أحد النوعين للآخر، فالمجمل يرجع فيه إلى المبين، والمتشابه يرد إلى المحكم. وقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ أن المجمل نفسه يدخل في المتشابه.

(٥٤) أي: من نصوص الكتاب والسنة.

(٥٥) المحكم والمتشابه من أبواب العلم الدقيقة التي لا يُحْكِمُها إلا المحققون والراسخون في العلم، ولهذا زلت فيه أقدام كثيرين ممن قل علمهم، ووقعوا بسبب قلة علمهم بهذا الباب في بدع جسيمة، ولهذا كان معرفة المحكم والمتشابه معرفةً سُنِّية سلفيةً من أهم العواصم التي تنجي من القواصم.

ومسائل هذا الباب ثلاث:

المسألة الأولى: «القرآن كله محكم باعتبار وكله متشابه باعتبار، وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار ثالث»

هذه قاعدة جليلة ذكرها السعدي في «القواعد الحسان»[١] ، وأصلها عند شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ[٢] وقد بينها الشنقيطي في «المذكرة»[٣]، وحاصل

(١) انظر «القواعد الحسان لتفسير القرآن» للسعدي (ص ٤٩).

(٢) انظر «مجموع الفتاوى» (٣/ ٥٩) وما بعدها.

(٣) انظر «المذكرة» (٧٦).

ما ذكروه رحمهم اللَّه: أن اللَّه تعالى وصف القرآن في بعض المواضع بما يدل على أنه كله محكم، لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، وغيرها، ووصفه في بعض المواضع بما يدل على أنه كله متشابه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، ووصفه في موضع آخر بأن منه محكمًا ومتشابهًا: قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وهاك بيان ذلك:

ـ أما كون القرآن كله محكمًا كما دلت عليه الآية الأولى: فإن الإحكام هنا معناه الإتقان، لأن جميع القرآن في غاية الإتقان في الألفاظ والمعاني وجميع أخباره صدق، وكل أحكامه عدل، في غاية الفصاحة والإعجاز، سالم من جميع العيوب، لا تناقض فيه ولا اختلاف، وهذا يسميه شيخ الإسلام: «الإحكام العام».

ـ وأما كون القرآن كله متشابهًا كما في الآية الثانية: فإن التشابه هنا معناه أن آياته كلها متشابهة في الحسن والصدق والهدى والحق، فإن بعضها يشبه بعضًا في الإعجاز والصدق والعدل والسلامة من العيوب وهذا يسميه شيخ الإسلام: «التشابه العام»، ويقول ـ رحمه اللَّه ـ معقبًا على هذين القسمين:

«فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا لا يناقض بعضه بعضًا»[1].

ـ وأما كون القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا كما في آية آل عمران فإن لكل من الإحكام والتشابه هنا معنى خاصًا، وهذان يسميهما شيخ الإسلام:

(١) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٦١، ٦٢).

....

«الإحكام الخاص»، و«التشابه الخاص» ويقول في بيانهما:

«**والتشابه الخاص**: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك. **والإحكام**[١]: هو الفصل بينهما[٢]، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر»[٣].

وهذان النوعان: «الإحكام الخاص» و«التشابه الخاص» هما مدار القول في هذا الباب، وهما المقصودان غالبًا إذا أطلق الإحكام والتشابه، لأن كلاً من «الإحكام العام»، و«التشابه العام» لم يقع فيهما نزاع لظهور معناهما. ولذا فإن المسائل التالية متجهة إلى تجلية المحكم والتشابه بالمعنى الخاص المشار إليه هنا.

المسألة الثانية: «بيان حقيقة المحكم والمتشابه»

والمراد هو حقيقة المحكم والمتشابه بالمعنى الخاص كما ذكرنا، وهو الوارد في قوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران: ٧].

قال الإمام أحمد بن حنبل: المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا[٤].

(١) أي: الإحكام الخاص، فقد اختصر الكلام لدلالة السياق عليه.

(٢) أي: الفصل بين المعنيين المشتبهين.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٦٢).

(٤) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٧٥).

....

وقوله مطابق كما نقلناه عن شيخ الإسلام آخر المسألة السابقة.

وقد اختُلِفَ في حقيقة المتشابه في الآية بناءً على اختلافهم في معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾.

- فمن السلف من فسر التأويل بمعنى: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، أي: وما يعلم حقيقته إلا اللَّه.

وعلى هذا فإن علم الحقيقة غير علم المعنى، فإذا كانت حقيقته التي هو عليها لا يعلمها إلا اللَّه، فإن معناها معلوم عند العلماء، وعلى هذا المعنى للتأويل يكون الوقف عند لفظ الجلالة، وتكون الواو في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ابتدائية غير عاطفة.

- ومن السلف من جعل التأويل في الآية هو: تفسير المعنى، وجعلوا الواو في ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ عاطفة، والكلام موصولاً، والمعنى أن الراسخين في العلم يعلمون معناه وتفسيره[١].

(١) فقد تحصَّل أن التأويل في كتاب اللَّه له عنده معنيان عند السلف: أحدهما حقيقة الشيء وكيفيته، فهو مأخوذ من «آل» «يؤول»، لأن حقيقة الشيء هي ما يؤول إليه الشيء، وعلى هذا فإن تأويل الجنة في كتاب اللَّه هي الجنة نفسها، فإذا رأى المؤمنون الجنة وعاينوها فذلك تأويلها، ومن هذا قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه﴾ [الأعراف:٥٣] أي: يوم يأتي تحقيق ما فيه، لأن التأويل من حقيقة الشيء، وحقائق الغيب كلها لا يعلمها إلا اللَّه، وهذا هو الوجه الأول لمعنى التأويل في الآية، ومن فسره بهذا المعنى وقف عند لفظ الجلالة وجعل الواو بعده استئنافية غير عاطفة.

والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو: تفسير المعنى، ومن هذا أن الطبري - رحمه اللَّه - كثيرًا ما يقول في تفسيره: «القول في تأويل قوله تعالى..» ومراده نفس التفسير، وهذا هو الوجه الثاني للتأويل في آية آل عمران، ومن فسره بهذا لم يقف عند لفظ الجلالة واعتبر الواو عاطفة، لأن العلم =

....

ولا تناقض بين القولين، لأن الذين قالوا: إن التأويل معناه حقيقة الشيء لم يعطفوا الراسخين في العلم على لفظ الجلالة لأن حقيقة المتشابه لا يعلمها إلا اللَّه، ولذا فإن الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥] لا يعلم حقيقته وكيفيته إلا اللَّه، فالعلماء لا يعلمون حقيقته كيف هي، وإن كانوا يعلمون معناه ما هو.

والذين قالوا: إن التأويل معناه: تفسير المعنى قالوا: إن العلماء يعلمون تفسيره، فإن الراسخين في العلم وإن كانوا لا يعلمون تأويل الاستواء بمعنى حقيقته وكيفيته، فإنهم يعلمون تأويله بمعنى تفسيره ومعناه، ولهذا كان السلف يفرقون بين المعنى والكيفية: فيثبتون العلم بالمعنى ويفوضون العلم بالكيفية.

وقد نقل الإمام ابن تيمية في معنى المتشابه عشرة أقوال:

أحدها: أن المتشابه المنسوخ.

الثاني: أن المحكم ما علم العلماء تأويله والمتشابه ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل.

الثالث: أن المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور.

الرابع: أن المتشابه ما اشتبهت معانيه.

= بالمعنى يعلمه الراسخون في العلم.

وهناك معنى ثالث للتأويل: وهو معناه عند المتأخرين من المتكلمين والفقهاء، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، ومنه ما هو ومنه ما هو باطل: فالحق ما قام عليه دليل صحيح، والباطل ما كان عن هوىً أو مخالفًا للدليل، كتأويل صفات اللَّه بدعوى أن العقل يقضي بذلك.

....

الخامس: أن المتشابه ما تكررت ألفاظه.

السادس: أنه ما احتاج إلى بيان.

السابع: أنه ما احتمل وجوهًا.

الثامن: أن المتشابه هو القصص والأمثال.

التاسع: أنه ما يؤمن به ولا يعمل به.

العاشر: قول بعض المتأخرين: إن المتشابه آيات الصفات وأحاديث الصفات.

وقد عزا أكثر هذه الأقوال إلى أئمة السلف وانتهى إلى أن المتشابه بكل هذه المعاني يعلم العلماءُ تأويله فإن كتاب اللَّه ليس فيه شيء لا يُفْهَم معناه، وإن كان الناس قد يتفاوتون في فهمه إلا إن مجموعه لا يخفى على مجموع أهل العلم فما من آية إلا وقد علم بعض العلماء معناها وإن خفي على آخرين، هذا من حيث المعنى، وأما حقيقتها وكنهها عند اللَّه: كحقيقة ذاته سبحانه، وحقيقة صفاته حقيقة الجنة والنار، وحقيقة الروح ـ فإن هذه لا يعلمها إلا اللَّه، وإن كانت معانيها معلومة لا تخفى[1].

ولهذا يقول رحمه اللَّه في تحقيق معنى المتشابه:

«وفي المتشابهات قولان:

أحدهما: أنها آيات بعينها تتشابه على كل الناس.

والثاني ـ وهو الصحيح: أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثَمَّ آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٧/٤١٨ ـ ٤٢٤).

....

المتشابهات إذا عُرِف معناها صارت غير متشابهة(١) .

المسألة الثالثة: «يُرَدّ المتشابه إلى المحكم»

ويقول العلامة السعدي في شأن الراسخين في العلم: «يردُّون المتشابه منه إلى المحكم، فيصير كله محكمًا، ويقولون: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] أي: وما كان من عنده فلا تناقض فيه، فما اشتبه منه في موضع فسَّره الموضع الآخر المحكم، فحصل العلم وزال الإشكال»(٢) .

ويقول شيخ الإسلام: «يجوز أن يقال في بعض الآيات إنه مشكل ومتشابه إذا ظُنَّ أنه يخالف غيره من الآيات المحكمة البيِّنة، فإذا جاءت نصوص بيِّنة محكمة بأمر، وجاء نص آخر يُظَنُّ أن ظاهره يخالف ذلك يقال في مثل هذا إنه يُرَدُّ المتشابه إلى المحكم»(٣) .

فهذان النصان واضحان في بيان كيفية رد المتشابه إلى المحكم، وقد ذكر الإمام السعدي أمثلة تزيد المسألة وضوحًا:

فمن ذلك: الآيات الدالة على أن اللَّه على كل شيء قدير، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء إذا اشتبهت على بعض الناس فظن به سبحانه خلاف الحكمة وأن هدايته وإضلاله بلا سبب كُشف هذا الاشتباه برد هذه الآيات إلى الآيات الدالة على أن هدايته لها أسباب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١٤٣، ١٤٤).

(٢) «القواعد الحسان لتفسير القرآن» للسعدي (ص٥٠).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٣٠٧).

ومن ذلك: أن الجبرية قد اشـتبهت عليهم الآيات الدالة على أن كل شيء بأمره كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وغير ذلك، فإنهم فهموا أن العـبد مجبور لا إرادة له، كما أن القدرية النفـاة قد اشتبهت عليهم الآيات الدالة على أن العبد له مشيئة وإرادة وقدرة كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وغيرها، فكل من الفـريقين اشتبه عليه طائفـة من الآيات وإزالة الاشتباه عن كل منهـما أن يُرَدَّ إلى الآيات التي تمسك بها الفريق الآخر لأن كلهـا من عند اللَّه، وحينئذٍ يعلم أنه لا تَنَافي بين الآيات وأن إرادة الرب لا تنفي إرادة العبد والعكس.

وهذا هو رد المتشـابه إلى المحكم، فإن الآيات الأولى هي المحكم بالنسـبة للفريق الثاني لأنهـا توضح لهم الآيات التي اشتبهت عليـهم، والآيت الثانية هي المحكم بالنسبة للفريق الأول.

ومثل هذا يقال في الآيات التي استدل بهـا الخوارج على تخليد العصاة في النار، فـإنهـا ترد إلى الآيات الأخـرى دلـت على أن العـصـاة لا يخلدون، وكذلك المرجئة الذين يبالغون في عذر العصاة حتى يجعلوا عاصٍ مؤمنًا كامل الإيمان ويتمسكون ببـعض النصوص التي اشتبـهت عليهم، فإن هؤلاء يردُّون إلى الآيات الأخرى التي فيها الوعيد للعصاة. وهكذا.

والقاعـدة في هذا كما يقـررها السعـدي ـ رحمه اللَّه ـ أن «مـا أُجمل في بعض الآيات فَسَّـرَته آياتٌ أخر وما لم يَتَوَضَّحْ في مـوضع تَوَضَّح في موضع آخر، وما كان معروفًا بين الناس وورد فيـه القرآن أمرًا ونهيًا كالصلاة والزكاة والزنا والظلم ولم يفصله فليس مـجملاً، لأنه أرشدهم إلى ما كـانوا يعرفون

....

وأحالهم على ما كانوا به مُتَلَبِّسين، فليس فيه إشكال بوجه»[١] .

{فائدة} لفظة المتشابه قد تطلق على المجمل؛ لأن المجمل ـ كما سبق أن بيناه ـ هو ما يحتمل أكثر من معنى، وهذا من شأنه أن يشتبه على الناظر، ولهذا يسمى المجمل متشابهًا، وإحكامه: رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس يراد كما قال شيخ الإسلام[٢]، بل ذكر ـ رحمه اللَّه ـ أن كلاً من العام والمطلق يدخلان في المتشابه على قول من قال من السلف: إن المتشابه هو المنسوخ، ولما كان تخصيص العام وتقييد المطلق يدخل في النسخ عند السلف فيكون كل من العام والمطلق من المتشابه عندهم[٣] .

(١) «القواعد الحسان» للسعدي (ص ٥١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٧٣).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٧٢).

ومنهـا(٥٦) ناسخٌ ومَنسوخٌ، والمَنسـوخُ في الكتابِ والسنة قليلٌ، فـمتى أمكنَ الجمعُ بينَ النَّصَّينِ وحَـمْلُ كلٍّ منهما على حـال وَجَبَ ذلكَ، ولا يُعْدَلُ إلى النَّسْخِ إلا بنصٍّ من الشـارعِ، أو تَعَارُضِ النَّصينِ الصَّحـيحينِ الَّـذيْنِ لا يُمْكـنُ حَمْلُ كلٍّ منهما على معنىً مناسبٍ، فيكون المُتأَخِّرُ ناسخًا للمُتَقَدِّمِ(٥٧) .

(الناسخ والمنسوخ)

(٥٦) أي: ومن نصوص الكتاب والسنة.

(٥٧) مسائل النسخ ثلاث:

المسألة الأولى: «تعريف النسخ»

النسـخ في اللغـة: الرفـع والإزالة، ومنه: نسـخت الشـمسُ الظلَّ، أي: أزالته، ومن هذا المعنى أخذ نسخ الكتاب، وهو نقـلُ مثل ما فيه، وذلك لأن ناسخ الكتاب كأنه رفع ما في الكتـاب الأول ونقله إلى ورق آخر، فصار هذا الجديد فيه مثل ما في الأول، وإن كان الفرق بين نسخ الكتاب والنسخ عمومًا أن أصل النسخ: هو رفع الشيء وإزالته، أما: في نسخ الكتـاب، فقد انتقلت صورة ما في الكتاب إلى موضع آخر دون أن تزول من الموضع الأول.

وأما النسخ في القرآن فهو على ثلاثة معانٍ:

أحدها: مطابق لمعنى النسخ في اللغة، وهذا في قوله تعالى: ﴿**فَينسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ**﴾ [الحج: ٥٢]، أي: يبطله ويزيله من غيـر تعويض شيء عن المنسوخ.

الثاني: بمعنى نسخ الكتـاب ـ وهذا أيضًا من معانيـه في اللغة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [الجاثية: ٢٩].

....

الثـالث: بمعنى شرعي خاص ، وهو رفع حكم شرعي بخطاب جديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿ **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا** ﴾ [البقرة:١٠٦].

والنسخ في الشرع: مبنيّ على معنى الرفع والإزالة بخاصة، وتعريفه في اصطلاح الأصوليين هو: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه»[١] .

وعلى هذا التعريف فإن عمليته تتضمن شروطًا لا بد منها، وهي:

١ ـ أن يكون النص المنسوخ متقدمًا والناسخ متأخرًا في الزمان.

٢ ـ أن يكون المنسوخ نصًا (وهذا معنى كونه خطابًا) فإن الإباحة الثابتة بالبراءة الأصلية لو زالت بنص شرعي لم يكن ذلك نسخًا، لأن الإباحة لم تثبت بنص شرعي حتى يكون رفعها نسخًا، ولهذا فإن تحريم الميتة ،والدم ولحم الخنزير كان مسبوقًا بالإباحة، ولما كانت الإباحة الأولى ثابتة بالبراءة الأصلية، لم يكن هذا نسخًا وإنما اعتُبر هذا حكمًا مبتدأ.

٣ ـ أن يكون الناسخ نصًا، ولهذا لا يجوز أن ينسخ النص بالقياس أو الإجماع، وكذلك فإن الحكم قد يزول بسبب آخر غير النص الشرعي كالجنون ونحوه.

٤ ـ أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخرًا عنه، فإن الشرط والاستثناء ونحو ذلك لا يسمى نسخًا وإنما يسمى تخصيصًا كما بيناه في الكلام عن تخصيص العام[٢] .

(١) «المذكرة» (٧٩).

(٢) راجع المسألة الحادية عشرة من مسائل العموم في بيان المخصص المتصل.

....

[تنبيه]:

ينبغي أن يُعلم أن ما ذكرناه في معنى النسخ هو اصطلاح عامة الأصوليين المتأخرين، أما السلف فقد كان مصطلح النسخ عندهم أوسع من هذا، فإنهم يتوسعون في معنى النسخ بحيث يدخل فيه تخصيص العام وتقييد المطلق وتبيين المجمل إضافةً إلى ما ذكرناه من معنى النسخ عند المتأخرين، فإن كل ذلك عند السلف يُسَمَّى نسخًا، إذ عندهم أن كل إزالة نسخ سواء كانت كلية أو جزئية، ولما كان كل من التخصيص والتقييد والتبيين داخلية في الإزالة الجزئية لكونهما يرفعان جزءًا مما تضمنه النص العام والنص المطلق والنص المُجمل - سمَّوْه نسخًا، وأما المتأخرون فلا يسمَّون نسخًا إلا الإزالة الكلية التي تعني رفع الحكم عن كل أفراده.

ورغم أن هذا اصطلاحٌ ولا مشاحَّة في الاصطلاح إلا إن معرفة مقاصد السلف ومعانيهم من الأمور النافعة في فهم ما جاءنا من أقوالهم وآرائهم، وقد عُلِمَ أن علومهم وأفهامهم أقوم وأرشد وأهدى إلى الحق من علوم المتأخرين، فكان فهم ما اصطلحوا عليه وسيلة إلى هذا المقصد الجليل، ولذا وجب تحريره[1] .

المسألة الثانية: «فيما يصح النسخ به»

لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ السنة المتواترة[2] بالسنة

(١) انظر «مجموع فتاوى» شيخ الإسلام (١٣/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٢) السنة المتواترة هي التي رواها في كل جيل عدد كثير يمتنع عادةً أن يتفقوا على الكذب، وهذا من شأنه أن يورث الوثوق والطمأنينة فيما ورد على هذه الصفة.

....

المتواترة، ونسخ الآحاد بالآحاد[1]، ونسخ الآحاد بالمتواتر، هذا كله لا خلاف فيه بين الأصوليين، لأن الناسخ في هذه الصور في قوة المنسوخ أو أقوى منه.

وإنما وقع النزاع فيما يكون فيه المنسوخ أقوى من الناسخ، ويتمثل ذلك في صور ثلاث:

١ ـ نسخ القرآن بالسنة سواء كانت متواترة أو آحادًا.

٢ ـ نسخ السنة المتواترة بسنة الآحاد.

٣ ـ نسخ السنة بالقرآن.

● **أما الصورة الأولى:** (وهي نسخ القرآن بالسنة): فأكثر الأصوليين يذهبون إلى منع ذلك، ممن قال بهذا القول: الإمام الشافعي، والإمام أحمد في المشهور عنه، وأصحاب أبي حنيفة، وقد نصر هذا القول واحتفى بالاحتجاج عليه: شيخ الإسلام ابن تيمية.

وأما الذين ذهبوا إلى جواز نسخ القرآن بالسنة ووقوعه فأشهرهم: الإمام ابن حزم، والإمام أحمد في الرواية الأخرى، وهو القول الذي رجحه الإمام

---

(١) السنة الآحاد: هي التي يرويها في كل جيل واحد أو أكثر ما لم يبلغ حد التواتر، وهذا النوع لا بد أن يُنْظَر في رجال إسناده من حيث القوة والضعف، فإذا ثبت ضعف الراوي ضعف الخبر، وإذا ثبتت قوته صحَّ الخبر، هذا مع شروط أخرى تشترط لصحة الحديث، ثم إن سنة الآحاد مهما ثبت صحتها فهي لا تبلغ في الوثوق مبلغ السنة المتواترة.

وقد ذكر ابن حزم ـ رحمه اللَّه ـ آيات أخرى استدلوا بها، وناقشها جميعًا في «الإحكام» (١٠٨/٤ وما بعدها) وقد ذكرت هذه الآية لكونها أشهرها وأظهرها دلالة ولذا فقد أمعن في الاستدلال بها شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ (وانظر أوجه استدلاله بالآية في «المجموع» ١٧/ ١٩٥، ١٩٦).

....

الشوكاني ونصره العلامة الشنقيطي.

ومن تأمل حجج الفريقين وجد أن لكل منهما مستندًا وجيهًا فيما قرره، ونحن نورد أهم أدلة الفريقين بإيجاز:

أما القائلون بمنع نسخ القرآن بالسنة فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، والسنة لا تكون خيرًا من القرآن ولا مثله سواء السنة المتواترة أو الآحاد[1].

٢ ـ أن المتواتر سواء كان القرآن[1] أم السنة المتواترة أقوى من الآحاد، لأن المتواتر يفيد القطع والآحاد يفيد الظن، والأقوى لا يرفع بما هو دونه.

٣ ـ «أن الصحابة والتابعين الذين أُخِذَ عنهم علم الناسخ والمنسوخ إنما يذكرون نسخ القرآن بقرآن، لا يذكرون نسخه بلا قرآن بل بسنة، وهذه كتب الناسخ والمنسوخ المأخوذة عنهم إنما تتضمن هذا»[2].

٤ ـ أن «الناسخ مهيمن على المنسوخ» قاضٍ عليه، مقدم عليه، فينبغي أن يكون مثله أو خيرًا منه كما أخبر بذلك القرآن... فلو كانت السنة ناسخة للكتاب لزم أن تكون مثله أو أفضل منه»[3].

٥ ـ أن «الذين جوزوا نسخ القرآن بلا قرآن من أهل الكلام والرأي إنما عمدتهم أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك، وعدم المانع الذي يُعْلَم بالعقل لا يقتضي الجواز الشرعي، فإن الشرع قد يُعْلَم بخبره ما لا علم للعقل به، وقد

(١) معلوم أن القرآن نقل إلينا بالتواتر.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٧/١٩٧).

(٣) «المصدر نفسه» (١٩٧).

....

يُعْلَم من حكمة الشارع التي عُلِمَت بالشرع ما لا يُعلم بمجرد العقل»(١) .

٦ ـ أن نسخ القرآن بالسنة لم يقع «فلا يُعرَف في شيء من آيات القرآن أنه نسخه إلا قرآن، والوصية للوالدين والأقـربين منسوخة بآية المواريث كما اتفق على ذلك السلف»(٢).

وأما القائلون بجواز نسخ القرآن بالسنة سـواء المتواترة أم الآحاد فهاك أهم أدلتهم:

١ ـ مـا ثبت من أن أهل قبـاء لما سـمعـوا مناديه ﷺ وهم في الصـلاة يقول: ألا إن القـبلة قد حُوِّلَت إلى الكعبـة فاستـداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول اللَّه ﷺ (٣) .

٢ ـ أن الرسول ﷺ كان يرسل رسله لتبليغ الأحكام المبتدأة والناسخة(٤).

٣ ـ أن السنة وحي من عند اللَّه، وأن ما جاء به النبي ﷺ يجب طاعته كما يجب طاعـة ما جاء في القرآن، فـإذا كان كلامه وحيًـا من عند اللَّه عز وجل والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز، لأن كل ذلك سواءٌ في أنه وحي.

٤ ـ وقد أجابوا عن الاستـدلال بقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾

---

(١) «المصدر نفسه» (١٩٧).

(٢) «المصـدر نفسـه» (١٩٨) وانظر في هذا الموضع بيـانه لوجـه دلالة آية المـواريث على نسخ الوصية المذكورة.

(٣) ثبت ذلك في «الصحـيحين» عن غير واحـد من الصحابة (انظر البخـاري حديث ٤٤٩٠، ٤٤٩١، ومسلم حديث ٥٢٥ ـ ٥٢٧).

(٤) ذكر هذين الدليلين الشوكاني في «الإرشاد» (ص ١٩٠، ١٩١).

....

[البقرة:١٠٦] بأن «المعنى: نأتِ بخير منها لكم أو مثلها لكم، ولا شك أن العمل بالناسخ خير من العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ، وقد يكون الأجر على العمل بالناسخ مثل الأجر على العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ وقد يكون أكثر منه»[(١)].

«وإذا قد صح هذا كله فالعمل بالحديث الناسخ أفضل وخير من العمل بالآية المنسوخة وأعظم أجرًا»[(٢)].

٥ ـ وأجابوا عن الاستدلال بأن الظني لا يرفع القطعي وأن الأقوى لا يرفعه ما دونه ـ أجابوا عن ذلك بأن الاية المنسوخة وإن كانت قطعية في طريق ثبوتها إلا إنها ليست قطعية في ديمومة الحكم بها، فإن النسخ قد أذن اللَّه به فهو محتمل الوقوع، ولما كانت هذه الديمومة احتمالية وليست قطعية جاز أن تنسخ بما ليس قطعي، أي: إن ثبوت الآية قطعي ولكن دوامها ظني[(٣)] وللشيخ عبد الرزاق عفيفي عبارة جيدة في ذلك حيث يقول: «فإن المتواتر وإن كان معلوم الثبوت لكنه ظني الاستمرار ما دام الوحي ينزل، فيجوز قطع استمراره بالآحاد، وليس في ذلك أكثر من تخصيص متواتر ظاهره العموم في الزمان بآحاد يبين اختصاصه ببعض الزمان، وتخصيص المتواتر العام بالآحاد لا غرابة فيه»[(٤)].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم (١٠٨/٤).

(٢) «المصدر نفسه» (١٠٩/٤).

(٣) ذكر هذه الحجة الشوكاني في «الإرشاد».

(٤) (انظر تعليقاته على الأحكام للآمدي ٣/ ١٨٢ التعليق ٢).

....

٦ ـ إذا كان الأولون قد نفوا الوقوع، وأجابوا عن الآيات التي قيل إن السنة نسختها بأن الناسخ هو القرآن، فإن هؤلاء قد ذكروا طائفة من الآيات مقررين أن السنة نسختها ولا يتسع المقام لاستعراض ما استدل به هؤلاء وما أجاب به أولئك، فمن شاء ذلك فليرجع إلى موضعه في كتبهم[1] .

● **وأما الصورة الثانية:** (وهي نسخ السنة المتواترة بالآحاد) فهذه الصورة يظهر فيها رجحان الجواز برغم أن جمهور الأصوليين يمنعون ذلك.

والدليل: ذلك ما أوردناه في أدلة القائلين بأن السنة تنسخ القرآن وهو الدليل الخامس الذي فيه أن الظني يجوز أن ينسخ القطعي لأنه وإن كان قطعيًا في ثبوته فهو ظني في ديمومته (راجع ما ذكرناه في الموضع المذكور).

ووجه ظهور رجحان الجواز هنا أكثر من الصورة الأولى لأن في الأولى نصًا يتنازعه الفريقان وهو قوله تعالى: ﴿**نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [البقرة:١٠٦] وإن اختلف الفريقان في تأويله، أما هنا فليس في المسألة نص، فكانت الحجة التي ذكرناها هنا وافية بالمراد بحيث لا تقاومها حجة المانعين، وبالله التوفيق.

● **وأما الصورة الثالثة:** (وهي نسخ السنة بالقرآن): فالصحيح فيها جواز ذلك، وقد روي عن الشافعي منع نسخ السنة بالقرآن قائلاً: أن النسخ للسنة إنما هو نسبة موافقة للقرآن.

ومثال نسخ السنة المتواترة بالقرآن: نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة المتواترة بقوله تعالى: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ [البقرة:١٤٤].

(١) انظر في ذلك ما أورده ابن حزم في «الإحكام» (٤/ ١١١ ـ ١١٤)، والشوكاني في «الإرشاد» (١٩١)، وقد ذكر كل منهما أجوبة المخالفين.

ومثال نسخ السنة الثابتة بالآحاد بالقرآن: أن رد المسلمات إلى الكفار وهذا الرد قد وقع عليه الصلح في الحديبية[١] وهو ثابت بطريق الآحاد - قد نسخ بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**﴾ [الممتحنة: ١٠][٢].

المسألة الثالثة: (فيما يعرف به النسخ)

لا سبيل إلى معرفة النسخ إلا بالنقل، فإن العقل والقياس لا مدخل لهما في ذلك، ولمعرفة النسخ طرق:

أحدها: أن يكون في اللفظ ما يدل على النسخ، كقوله تعالى: ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [المجادلة: ١٣]، وقوله: ﴿**الآن خفف الله عنكم**﴾، وقوله ﷺ: «**كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[٣].

الثاني: أن يذكر الرواي تاريخ سماعه، نحو: سمعت عام الفتح كذا، وسمعت في حجة الوداع كذا - أي شيئًا يناقضه - فيعرف الناسخ بتأخره إذا لم يمكن الجمع بينهما.

الثالث: إجماع الأمة على أن هذا منسوخ، ومثّل له ابن السمعاني بنسخ وجوب الزكاة لغيرها من الحقوق المالية.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ، فيقول: رخص لنا في المتعة،

(١) صلح الحديبية ثابت في «الصحيحين» وغيرهما، وقد ورد عن غير واحد من الصحابة (انظر البخاري حديث رقم ٤١٤٧ إلى ٤١٩١)، ومسلم (١٧٨٣ إلى ١٧٨٦).

(٢) انظر: «المذكرة» (١٠٠، ١٠١).

(٣) رواه مسلم حديث رقم (٩٧٧).

....

ومكثنا ثلاثةً ثم نهانا عنها.

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم بعد وفاة الراوي الأول، ولا يكفي أن يكون أحدهما أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر أسلم في أول الإسلام، بل لا بد من وفاة المتقدم قبل إسلام المتأخر، وذلك لأن من المحتمل أن يكون متقدم الإسلام قد روى الحديث بعد متأخر الإسلام إذ لا مانع من ذلك عقلاً ولا عادة(١).

المسألة الرابعة

لا يصح المصير إلى القول بالنسخ إلا بعد التحري

فلا يقال: إن هذا الحديث منسوخ حتى يُبيَّن ناسخه ويبين أن شروط النسخ متحققة فيه، فإن مجرد الدعوى لا تكفي لإثبات النسخ، وكم من حديث قيل فيه إنه منسوخ، وهو محكم لم يصحَّ نسخه.

ولذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه: «.. ونجد كثيرًا من الناس ـ ممن يخالف الحديث الصحيح من أصحاب أبي حنيفة أو غيرهم ـ يقول: هذا المنسوخ، وقد اتخذوا هذا محنة: كل حديث لا يوافق مذهبهم يقولون: هو منسوخ، من غير أن يعلموا أنه منسوخ ولا يثبتوا ما الذي نسخه، وكذلك كثير ممن يحتج بعمل أهل المدينة ـ أصحاب مالك وغيرهم ـ يقولون: هذا منسوخ، لكن هؤلاء قد يقولون: عمل أهل المدينة بخلافه دليلُ نَسْخِه، وهذا كثير»(٢).

---

(١) انظر «المذكرة» (ص ١١١، ١١٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢١/ ١٥٠، ١٥١).

فإنْ تَعذَّر معرفةُ المُتقدِّمِ والمُتأخِّرِ رجعنا إلى الترجيحاتِ الأخرِ. ولهذا إذا تعارضَ قولُ النبيِّ ﷺ وفعلُه قُدِّم قولُه لأنَّه أمرٌ أو نهيٌ للأمةِ وحُملَ فعلُه على الخصوصيةِ له. فخصائصُ النبيِّ ﷺ تنبني على هذا الأصلِ(٥٨).

(التعارض والترجيح)

(٥٨) وَصَل المؤلف ـ رحمه اللَّه ـ الكلامَ عن الناسخ والمنسوخ بالكلام عن التعارض والترجيح، وذكر نوعًا واحدًا من أنواع الترجيح وهو الترجيح بين قول النبي ﷺ وفعله، وهذا يقتضينا أن نذكر شيئًا في هذا الباب بإيجاز يقتضيه المقام، وذلك في المسائل التالية:

المسألة الأولى: حقيقة التعارض وأهميته

● المراد بالتعارض: تقابل الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وأما الترجيح فهو: تقديم أحد الدليلين لاقترانه بما يقويه على معارضه.

● التعارض بين الأدلة ليس هو تعارضًا في ذات الأدلة، فإن أدلة الحق لا تتعارض وإنما يُصَدِّق بعضها ويوافق بعضها بعضًا، وإنما يقع التعارض في أنظار المجتهدين ومبلغ علمهم، فإنهم بشر يَرِدُ عليهم الغفلة والقصور، وفوات بعض القرائن التي تعين على تصور الأدلة، كما تغيب عنهم بعض الحقائق فيصححون حديثًا هو في ذاته ضعيف أو العكس، مما يجعل اللبس واردًا عليهم(١)، أما النصوص ذاتها فمحفوظة ومعصومة من أن يعتريها اعتراض أو اضطراب.

● باب التعارض والترجيح من أهم أبواب الأصول، لأنه يتعلق بأدق

(١) ولذا جعل الغزالي هذا الباب ضمن مباحث القطب الرابع فادخله في أحكام المجتهد، لأن التعارض من الأمور التي تتعلق بالمجتهد لا بذات الأدلة كما ذكرنا.

....

مسائل الفقه، إذ إن التعارض يحتاج إلى عقل ثاقب، ودُرْبة ومراس، فإن المجتهد يستنبط الحكم من النص بناء على ما سبق من قواعد الأصول (كالعموم والخصوص والأمر والنهي والمجمل والمبين وغيرها) ثم إنه قد يقابله نص صحيح آخر يخالف ما دل عليه النص الأول فحينئذ يقع الإشكال، فكان لا بد من معرفة صور التعارض وسبل الترجيح، لأنه هنا إذا رجح بوجه غير صحيح فقد قدَّم المرجوح على الراجح وأسقط الحديث الذي هو أحق بالعمل، فكان الناظر في هذا الباب على خطر عظيم، فلا يجوز أن يقتحم هذا المجال إلا من كملت آلته وتضلَّع من المعرفة بالكتاب والسنة كما سيتبين عند الكلام عن وجوه الترجيح.

المسألة الثانية: «مشروعية الترجيح بين الأدلة»

الترجيح بين الأدلة أمر ثابت شرعًا، بل هو واجب إن امتنع الجمع بين الدليلين، لأنه لا بد من إحدى ثلاث صور، وهي: إعمالهما معًا، وهذا هو الجمع بينهما، والتوقف فيها، وهذا آخر شيء يلجأ إليه المجتهد، أو إعمال أحدهما وهذا أولى من تركهما معًا، وطريق ذلك هو الترجيح.

وقد ذكر الإمام الغزالي دليلين على وجوب الترجيح مبينًا أن التخيير بين النصين أو التوقُّف فيهما غير جائز:

الأول: أن السلف ﷺ قد علم عنهم تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعُلوّ منصبهم فلذلك قدموا خبر عائشة ﵂ في التقاء الختانين على خبر من رَوَى: لا ماء إلا من الماء، وكما قوَّى عليٌّ خبر أبي بكر فلم يُحلِّفه وحلَّف غيره، وقوَّى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة، إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه.

والثاني: أنه «قد يُفهم من أهل الإجماع أنهم تعبَّدوا بما هو عادةٌ للناس في وراثتهم وتجارتهم وسلوكهم الطُّرق المَخُوفَة، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يرجحون ويميلون إلى الأقوى»[1].

المسألة الثالثة: «في مراتب الأدلة»

جرت عادة الأصوليين أن يُقَدِّموا باب التعارض والترجيح بذكر مراتب الأدلة وهنا نجد كثيراً من الأصوليين أو أكثرهم يقدمون الإجماع ثم الكتاب والسنة المتواترة، ثم أخبار الآحاد.

وسبب تقديم الإجماع ـ فيما ذكروا ـ أن الكتاب والسنة لا يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ، ولهذا فهم يقدرون أنه إن وُجِدَ في المسألة إجماع تُرِك النظر في الكتاب والسنة!![2].

وهذا الترتيب فيه نظر، فقد انتقده الإمام ابن تيمية ـ رحمة الله ـ مبينًا أنه خلاف طريقة السلف، وفي ذلك يقول ـ رحمه الله:

«ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصًا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنصٍّ لم يبلغه، وقال بعضهم: الإجماع نسخه!!

والصواب طريقة السلف[3]، وذلك أن الإجماع إذا خالفه نصٌّ فلا بد أن

(١) «المستصفى من علم الأصول» للغزالي (٢/ ٢٤٦).

(٢) انظر «المستصفى» (٢/ ٢٤٤).

(٣) وقد بين ـ رحمه الله ـ قبل هذا الموضع أن طريقة السلف هي تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع، وقد ذكر من السلف عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم.

....

يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فإما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نُهِيت عن اتباعه وهي معصومة عن ذلك.

ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرًا أو غالبًا[(١)]، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين، بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة»[(٢)].

وقد نص على ذلك الشافعي في «رسالته» إذ جعل الإجماع والقياس بعد الكتاب والسنة وجعلهما أضعف منهما، وذكر أن ما بعد السنة يعني: الإجماع والقياس ـ يكون حجة إذا أعوز من السنة، أي: إذا لم يجد شيئًا في السنة[(٣)].

المسألة الرابعة: «متى يصار إلى الترجيح»

فإن قيل: متى يكون الترجيح؟

فالجواب: أن المجتهد إن وقع عنده تعارض فيجب عليه أن يتحرى سبل الجمع حتى يجمع بين النصين بوجه سائغ من أوجه الجمع[(٤)]، قال الغزالي

---

(١) وهذا تعليل وجيه لتأخير الإجماع عن الكتاب والسنة، فإن الإجماع في ذاته حق، ولكن كثيرًا ما يُدَّعى الإجماع ولا يكون ثابتًا، فهل مثل هذا الإجماع المُدَّعى يقدم على نصوص الكتاب والسنة؟!

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٠١، ٢٠٢) وانظر بقية كلامه (ص ٢٠٢) ففيه زيادة بسط وبيان لما أوجز.

(٣) انظر «الرسالة» للشافعي (ص ٥٩٩، ٦٠٠).

(٤) ومثال الجمع بين المتعارضين ما ذكره الشنقيطي في الجمع بين قوله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ [النساء: ٣] حيث دلت على أن العدل بين الزوجات ممكن، وبين قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ [النساء: ١٢٩] حيث بين أن العدل الذي أفادت الآية الأولى إمكانه هو العدل في توفية الحقوق الشرعية، وأما العدل الذي نفته الآية الثانية فهو المساواة في =

....

في «المحصول»: «العمل بكل منهما من وجهٍ أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر»(١).

فإن لم يمكن الجمع فحينئذ ينظر في تاريخ كل منهما ويجعل المتأخر ناسخًا والمتقدم منسوخًا.

وهذا ما ذكره السعدي في المتن حيث قال: «ولا يُعْدَل إلى النسخ إلا بنص من الشارع، أو تعارُضِ النصين الصحيحين اللذين لا يمكن حمل كل منهما على معنى مناسب، فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم»(٢).

فإن لم يتبين المتقدم والمتأخر فعلى المجتهد أن يرجح بين النصين بحيث يقدِّم الأقوى منهما بما يظهرله من وجوه الترجيح، وهي كثيرة كما سنبينه بعدُ.

فإن لم يمكن الجمع ولا تبين النسخ ولا ظهر وجه الترجيح بحيث تعادل الدليلان فهنا اختلف الأصوليون فيما يجب على المجتهد، فقال بعضهم: يتساقط الدليلان ويُطلب الحكم في موضع آخر أو يرجع المجتهد إلى العموم أو إلى البراءة الأصلية، وقال بعضهم: يتخير بينهما، وهذان أشهر الأقوال وقيل غير ذلك(٣).

= المحبة والميل الطبيعي، فإن هذا ليس في قدرة البشر (انظر «دفع إيهام الاضطراب عن آيِ الكتاب» للشنقيطي ص ٧١، ٧٢).

(١) انظر «إرشاد الفحول» (ص٢٧٦)، وقد قال الشوكاني عقب هذا القول: «وبه قال الفقهاء جميعًا».

(٢) انظر كلامه عن النسخ في البحث السابق (المتن).

(٣) ذكر الشوكاني في هذا تسعة أقوال (انظر «الإرشاد» ص ٢٧٥).

المسألة الخامسة: «أوجه الترجيح»

بقي الكلام عن أوجه الترجيح: والحق أن المُرَجِّحات كثيرة لا تكاد تحصر، وقد اجتهد الأصوليون في ضبطها فجعلوها أقسامًا، وهذه الأقسام غالبًا ما تنتهي إلى خمسة:

القسم الأول: الترجيح باعتبار الإسناد: فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل، وترجح رواية الفقيه على غير الفقيه، وترجح رواية الأوثق على ما دونه في الثقة، وهكذا وقد جعل الشوكاني مرجحات هذا القسم اثنين وأربعينَ مرجحًا.

القسم الثاني: الترجيح باعتبار المتن: فيرجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خُصِّص، ويرجح المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به، ويقدم النهي على الإباحة، وهكذا، في أوجه بلغ بها الشوكاني ثمانية وعشرين وجهًا.

القسم الثالث: الترجيح باعتبار المدلول: ومنه ترجيح ما هو أقرب إلى الاحتياط على ما ليس كذلك، وتقديم المثبت على النافي، ويقدم ما فيه تأسيس على ما فيه ترجيح، وقد ذكر الشوكاني في هذا القسم تسعة مرجحات.

القسم الرابع: المرجحات بحسب الأمور الخارجة: كتقديم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر، وترجيح ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك، وقد ذكر الشوكاني هنا عشرة أوجه للترجيح.

القسم الخامس: الترجيح بين الأقيسة: وهي كثيرة متفرعة بحسب أركان القياس، ومجموع ما ذكر الشوكاني منها ثلاثة وأربعين وجهًا.

فهذه مائة واثنان وثلاثون وجهًا ذكرها الشوكاني وحده، وغيره من

....

الأصوليين يزيد على هذا وينقص، وقد ذكر العلامة الشنقيطي أن المرجحات يستحيل حصرها لكثرتها وانتشارها[١] ، ثم إن المرجحات ليست شيئًا مجمعًا عليه، ولذا كثيرًا ما يختلفون فيها نظرًا وتطبيقًا، وإنما مرجعها إلى نظر المجتهد البصير بمآخذ الأدلة، وعلى هذا فإن هذه المُرَجِّحات ليست قوانين قاطعة ملزمة للمجتهد، وإنما هي ضواط تقريبية هادية تدل على غيرها.

ولهذا يقول الشوكاني ـ رحمه اللَّه: «وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره علي وجه صحيح مطابق المسالك الشرعية، فما كان محصِّلاً لذلك فهو مُرجِّح معتبر»[٢] .

المسألة السادسة: «في الصورة التي أوردها المؤلف»

وأما عن الصورة التي أوردها المؤلف وهي: تقديم قول النبي ﷺ على فعله فهي إحدى صور الترجيح الكثيرة، وقد جعله الشوكاني ضمن المرجحات بحسب الأمور الخارجة.

وعلة تقديم القول على الفعل، أن الفعل يحتمل الاختصاص به ﷺ، ويفهم منه أنه ليس كل قول أقوى من كل فعل، بل إذ احتمل القول الاختصاص فلا يكون أقوى من الفعل[٣] .

هذا وينبغي أن نبين أن قول المؤلف في آخر كلامه الذي شرحناه هنا: «فخصائص النبي ﷺ تنبني على هذا الأصل» هذا الكلام فيه نظر، فإن

---

(١) انظر: «المذكرة» (٤٠٠). (٢) «إرشاد الفحول» (٢٨٤).

(٣) انظر: «المذكرة» (ص٣٧٨، ٣٧٩) وقد ساق مثلاً لتقديم الفعل على القول، فانظره ثمَّ، وانظر تفصيل القول في تعارض القول والفعل في «إرشاد الفحول» (٣٩، ٤١).

وكذلكَ إذا فَعَلَ شيئًا على وجه العبادةِ ولم يأمرْ به، فالصحيحُ أنه للاستحباب، وإن فعلَهُ على وجه العادة دلَّ على الإباحة. وأما ما أقرَّه النبيُّ ﷺ من الأقوالِ والأفعالِ حُكِمَ عليه بالإباحة أو غيرها، على الوجه الذي أقَرّه[(٥٩)].

خصائص النبي ﷺ تنبني على هذا الأصل الذي ذكره وتنبني على غيره، فإن التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله ليس هو الطريقة الوحيدة لمعرفة خصائصه ﷺ، بل هذه الطريقة إحتمالية لا توجب تخصيصًا وإن كان التخصيص فيها كثير، على أن هناك ما هو أقوى في التخصيص وأصرح، وهو ما جاء مصرحًا فيه بالخصوصية، كقوله تعالى: ﴿**خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وكمسألة الوصال وغير ذلك. وقد نبهنا على ذلك لأن عبارة المؤلف توحي بأن الأصل الذي ذكره هو الطريق الوحيد أو الأقوى في معرفة خصائص النبي ﷺ.

(٥٩) هذا الذي ذكره المؤلف هنا سبق لي أن تناولته ضمن الكلام عن الأصل الثاني من الأصول التي يُسْتَمَدُّ منها الفقه وهو «السنة» فإن موضع ذكره هناك[(١)] فهذا هو الملائم وهو المعتاد في كتب الأصوليين، وإن كنت أقدِّر أن المؤلف قد ذكره هنا استطرادًا وإلاَّ فلا موقع له هنا على ما يظهر لي والله أعلم.

ووجه الاستطراد: أن المؤلف ـ رحمه الله ـ لما تكلم عن الترجيح ساق مثالاً للترجيح وهو ترجيح قوله ﷺ على فعله، وكان الملائم أن ينقطع الكلام هنا، ولكنه مضى يذكر حكم فعل النبي ﷺ بصفة عامة وذلك في غير حالة التعارض، ثم رأى أن يتمم الفائدة بذكر تقريره ﷺ وذلك لتتم الفائدة، وإن كان هذا لا تعلّق له بباب الترجيح أصلاً كما بيناه.

---

(١) راجع ما جاء في التعليق رقم (٣٨).

فصل [٧]

وأما الإجماعُ: فهو اتفاقُ العلماءِ المجتهدين على حكمِ حادثة، فمتى قطعنا بإجماعِهم وَجَبَ الرجوعُ إلى إجماعِهم ولم تَحِلَّ مُخَالَفَتُهم، ولا بُدَّ أن يكونَ هذا الإجماعُ مُسْتنِدًا إلى دلالةِ الكتابِ والسنةِ[٦٠] .

(الإجماع)

بعد أن فرغ المؤلف من ذكر ما يتعلق بالكتاب والسنة وطُرقِ استنباط الأحكام[١] منها شرع يتكلم عن الإجماع والقياس وسنوجز القول فيهما ما استطعنا، وباللَّه التوفيق.

(٦٠) مسائل الإجماع كثيرة نذكر منها سبع مسائل هي الأهم والأجدى في نظرنا:

المسألة الأولى: «تعريف الإجماع»

الإجماع في اللغة: يأتي بمعنى العزم، يقال: أجمع على كذا، أي: عزم عليه، ويأتي بمعنى الاتفاق[٢] ، ومنه أخذ الإجماع بمعناه الشرعي.

وأما في الشرع: فقد عرفه المؤلف هنا بأنه «اتفاق العلماء المجتهدين على حكم حادثة» ولم يذكر المؤلف قيدين معتبرين من قيود التعريف، وهما كون المجمعين من أمة محمد ﷺ، وكون ذلك بعد وفاته ﷺ، إذ لا يحتج بالإجماع في حياته ﷺ، ولعل المؤلف لم يذكر هذين القيدين

---

(١) ابتدأ بيانه للكتاب والسنة من الفصل {٤}.

(٢) «القاموس المحيط»: مادة «جمع» وقد ذكر له معاني أخرى.

....

ثم إن المعتبر في كل فن هو إجماع أهله، ولذا لما كان الكلام هنا في تمهيد الفقه قال: «اتفاق العلماء المجتهدين» فالأحكام الفقهية لا يؤخذ فيها إلا بإجماع المجتهدين دون غيرهم.

المسألة الثانية: «الإجماع نوعان قطعي وظني»[٢]

وقد دعانا إلى صوغ هذه المسألة قول المؤلف: «فمتى قطعنا بإجماعهم وجب الرجوع إلى إجماعهم ولم تحل مخالفتهم».

فإن قوله: «فمتى قطعنا» فيه إشارة إلى أن من الإجماع ما يقطع به ومنه غير ذلك، ولذا فإن القطعي من الإجماع هو الذي يجب الرجوع إليه ولا تحل مخالفته، وأما غير القطعي فيجوز مخالفته إذا تبين خلافه.

وهذه مسألة مهمة، فإن كثيراً من الناس يعتقدون أن الإجماع قطعيّ بصفة عامة، وآخرون يقولون: إن عامة الإجماع ظني، والصحيح التفصيل: فمن الإجماع قطعي وظني:

---

(١) وقد رأيت شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ قد عَرَّف الإجماع بصورة أشد تساهلاً، فقال: «معنى الإجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام» «مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٠)»، وكأنه اقتصر على الأهم وترك التفصيل لبقية مباحث الإجماع.

(٢) هذه المسألة برمتها مستفادة من شيخ الإسلام، ولكننا رتبناها وصغناها ليسهل تصورها والانتفاع بها (انظر «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٦٧ ـ ٢٧١، ٧/ ٣٩).

....

فالقطعي: هو ما يُعلم يقينًا أنه ليس فيه مُنازع من المؤمنين أصلاً، فهذا يجب القطع بأنه حق، وهذا لا بد أن يكون ثابتًا بالنص، فلا يمكن أن يخالف نصًا صحيحًا.

والظني: كالإجماع السكوتي، والإجماع الاستقرائي الذي لا يُعلم فيه مخالف، أو أن يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحد أنكره، فهذا النوع وإن جاز الاحتجاج به إلا إنه يجوز وجود مخالفٍ له، ولما كنا لا نقطع بانتفاء المخالف كان هذا حجة ظنية.

وهذا التفصيل له ثمار جليلة:

منها: أن مخالف الإجماع القطعي يكفر، وأما مخالف الظني فلا يكفر.

ومنها: أن الإجماع القطعي لا يمكن أن يخالف النص، ولأنه لا بد أن يكون مبنيًا على نص، وإذا كان مبنيًا على نص فالنصوص متوافقة غير متعارضة، ولهذا لا يجوز القول بأن الإجماع ينسخ النص بدون أن يُعْلَم النص الناسخ.

ومنها: أن الإجماع الظني أقل حجية من النص فلا يصح أن يدفع به النص أصلاً أو يُعارَض به.

ومنها: أن كثيرًا من المسائل التي يهوِّل أصحابها بأنه مجمع عليها هي من قبيل الإجماع الظني، بل كثير منها قد وُجِد من الأئمة من خالفها وورد النص بخلافها.

....

المسألة الثالثة: «حجية الإجماع»

الأدلة على حجية الإجماع كثيرة منها:

١ ـ قول اللَّه تـعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فهذه الآية قد استدل بها الإمام الشافعي على حجية الإجماع.

ووجه الاستدلال بالأية: أنها تدل على وجـوب اتباع سبيل المؤمنين وتحريم اتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحـريم مشاقة الرسول ﷺ من بعد ما تبين له الهـدى، وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا، مـع إثبات التـلازم بينهـمـا، وذلك كما أن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، تثبت وجوب طاعة الرسول في ذاته وتثبت في الوقت ذاته أن طاعته ﷺ ملازمة لطاعة اللَّه[١].

٢ ـ قوله تـعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمـران: ١١٠]، فلو اجتمعت الأمة على القول بما هو ضلال في الدين لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر.

٣ ـ قوله تـعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فقد جعلهم اللَّه شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول ﷺ.

---

(١) وقد ذكـر هذا الوجه شيخ الإسـلام ـ رحمه اللَّه ـ وأجاب عـلى من خالف ذلك ممن أبطل دلالة الآية بالكلية أو حملها فوق ما تحتمل (انظر ذلك في «مجموع الفتاوى» ١٩/ ١٩٢ ـ ١٩٤).

....

٤ ـ حديث: «**أنتم شهداء الله في الأرض**»[١] وإذا كان الله قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه.

٥ ـ قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق..**»[٢] الحديث، فعند الاختلاف لا يعلم أين هذه الطائفة التي تبقى ظاهرة على الحق إلى قيام الساعة، وأما عند الإجتماع فلا بد أن تكون الطائفة فيهم فيكونون على الحق.

وثمة أدلة أخرى يطول المقام بذكرها، ومنها الآيات والأحاديث التي فيها مدح الجماعة عمومًا وذم الفرقة عمومًا.

المسألة الرابعة: «مستند الإجماع»

هنا نشرح قول المؤلف: «ولا بد أن يكون هذا الإجماع مستندًا إلى دلالة الكتاب والسنة».

الصحيح أن الإجماع لا بد له من مُستند يستند إليه: كآية أو حديث أو اجتهاد، وهو قول الأكثرين، خلافًا لطائفة شاذة قالت بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق: بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير دليل يستندون إليه[٣].

(١) رواه البخاري [حديث ١٣٦٧]، ومسلم [حديث ٩٤٩].

(٢) رواه البخاري [٣٦٤٠، ٣٦٤١ وأطرافه]، ومسلم [١٩٢٠ ـ ١٩٢٥].

(٣) انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٦١ ـ ٢٦٣)، وفيه ذكر الأدلة على ذلك والجواب عن شُبه الخصوم.

....

ثم إن الذين قالوا بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن مستند اتفقوا على كون النص كتابًا وسنة يصح أن يستند إلى الإجماع واختلفوا في جواز أن يكون مستند الإجماع هو الاجتهاد والقياس: فمنهم من نفى جوازه، وألزم أن يكون كل أفراد الإجماع فد استندوا إلى النص، ومنهم من أجازه بحيث لا يكون عند أحد من المجمعين نص[١] .

وقد ذهب الإمام ابن تيمية إلى قول وسط في هذه المسألة: وهو أنه يجوز أن يكون مُستَنَد الإجماع هو اجتهاد الرأي، ولكن لا يكون هو المستند عند كل أهل الإجماع في المسألة، وإنما لا بد أن يكون مع بعض المجمعين نص لم يطلع عليه غيرهم من المجمعين، فيكون عند طائفة منهم نص شرعي، وعند طائفة أخرى اجتهادٌ موافق للنص، فلا يشترط أن يكونوا كلهم علموا النص، كما لا يصح أن يكونوا جميعًا لم يستندوا إلى نص، وذلك لأنه لا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس»[٢] .

ونود أن نثبت هاتين العبارتين من كلامه ـ رحمه اللَّه:

«لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع»[٣] .

(١) انظر أدلة الفريقين في «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٧).
(٢) انظر في ذلك «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٥ ـ ٢٠٠).
(٣) المصدر نفسه (ص ١٩٦).

....

«وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يُسْتَدَلُّ فيها بنص جلي ولا خفيّ فهذا ما لا أعرفه»[١] .

المسألة الخامسة: «في إمكان الإجماع، وما هو المعتبر منه»

اتفقوا على أن إجماع الصحابة واقع، كما اتفقوا على أنه حجة، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من المبتدعة[٢] .

ولكن اختلفوا فيمن بعدهم: فالمشهور عن أحمد ـ رحمه اللَّه ـ أن الإجماع المسلَّم به هو إجماع الصحابة، ونُقِلَ عن أبي حنيفة نحو ذلك، وهو قول داود الظاهري، وغيرهم، ومما استدلوا به: أن مَن بعد الصحابة لا يمكن ضبط قولهم لكثرة عددهم وانتشارهم في أقطار الأرض، «ولهذا قال أحمد وغيره: من ادعى الإجماع فقد كذب، هذه دعوى المريسي والأصم، ولكن يقول: لا أعلم نزاعًا والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم: بأنا لا نعلم نزاعًا، ويقولون: هذا هو الإجماع الذي ندعيه»[٣] .

وهذا القول هو الذي رجحه شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ حيث يقول: «والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة»[٤] .

(١) المصدر نفسه (ص ١٩٩).

(٢) انظر «إرشاد الفحول» (ص٨١، ٨٢).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٧١).

(٤) «مجموع الفتاوى» (٣/ ١٥٧).

....

ويقـول في موضع آخـر عن الإجـماع: «لكن المعلوم منه مـا كان عليـه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتَعَذَّر[1] العلم به غالبًا»[2].

المسألة السادسة: «إجماع أهل المدينة»

ذهب مالك ـ رحمه اللّه ـ إلى أن إجماع أهل المدينة النبوية حجة، وخالفه الأكثرون، وحجتهم أن أهل المدينة بعض لأمة، والمعتبر هو إجماع الأمة.

وأما حـجة مالك: فقـد ذكر العلامـة الشنقيطي أنها عند الـتحقيق حـجة ناهضة، لأن الصحيح عنه أن إجماع المدينة المعتبر له شرطان:

أحدهما: أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه.

الثاني: أن يكون من الصحابة والتابعين لا غير، وذلك لأن قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيـه، في حكم المرفوع فألحق بهم مالكٌ التابعين من أهل المدينة فيما لا مجال للرأي فيه لأنهم تعلموا ذلك عن الصحابة.

أما في مـسائل الاجـتهـاد فالصـحيح عن مـالك أن أهل المدينة في ذلك كغيرهم[3].

(١) تَعَذَّر: أي: امتنع واستحال.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٤١).

(٣) انظر «المذكرة» (١٨٣).

وانظر رسالة شـيخ الإسلام «صحة مـذهب أهل المدينة» (المجلد العشـرين من مجموع الفـتاوى ٢٩٤ ـ ٣٩٦) فقد فصَّل فيها مأخذ الإمام مالك ووجه احتجاجه بإجماع أهل المدينة، وبيَّن اختصاص المدينة عن غيرها من الأمصار، ورجح أن مالـكًا لا يأخذ بقول أهل المدينة مطلقًا، وبين ما ينبني على معرفة مذهب أهل المدينة من العلم والفقه، وهو بحث فريد غير مسبوق.

....

المسألة السابعة: «الإجماع السكوتي»

الإجماع السكوتي: «هو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار»[١] .

وقد اختُلِف فيه على أقوال كثيرة:

- فقيل: هو إجماع، وذلك تنزيلاً للسكوت منزلة الرضا والموافقة، وقد روي عن أحمد ما يدل عليه وبه قال أكثر الشافعية والمالكية، ويُشْترط في ذلك شرطان:

أحدهما: ألا يُعلم أن الساكت ساخط غير راضٍ بذلك القول.

والثاني: أن تمضي مهلة تسع النظر في ذلك القول بعد سماعه[٢] .

وهذا هو الحق بالشرطين المذكورين، وهو مذهب الجمهور، ويسمى إجماعًا سكوتيًا، وهو ظني غير قطعي.

- وقيل: إنه حجة لا إجماع.

- وقيل: إنه ليس بحجة ولا إجماع.

وقيل غير ذلك[٣] ، والصحيح هو الأول كما بيناه.

---

(١) «إرشاد الفحول» (٨٤).

(٢) انظر «المذكرة» (ص١٨٨، ١٨٩).

(٣) ذكر الشوكاني في المسألة اثني عشر قولاً!! (انظر إن شئت «الإرشاد» ٨٤، ٨٥).

وأمَّا القياسُ الصحيحُ: فَهُوَ إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لعلَّة تجمعُ بينهما.

فمتى نصَّ الشارعُ على مسألة ووَصَفَها بوصف، أو استنبطَ العلماءُ أنَّهُ شرَعَها لذلكَ الوصفِ، ثُمَّ وُجِدَ ذلك الوصفُ في مسألة أُخرى لم يَنُصَّ الشارعُ على عينها، من غير فرقٍ بينها وبين المنصوصِ ـ وجبَ إلحاقُها بها في حُكمِها، لأن الشارعَ حكيمٌ لا يُفرِّقُ بين المتماثلاتِ في أوْصَافِها، كما لا يجمعُ بين المختلفات(٦١) .

(القياس)

المسألة الأولى: «معنى القياس»

(٦١) كلام المؤلف هنا واضح في تفسير معنى القياس، ونحن نزيده هنا وضوحًا ونبين أركانه ونضرب له المثال:

١ ـ أما معنى القياس عند الأصوليين فمأخوذ من معناه اللغوي، وهو تقدير الشيء على مثاله وتسويته به، والتقدير والقياس والمكايلة والموازنة كلها من باب واحد، لأن جميعها تشتمل على تقدير شيء بشيء مثله، ففي كلٍّ منها طرفان يكون أحدهما على قدر الآخر، ولهذا يقال: فلان يقاس بفلان إذا ساواه، كما يقال: فلان يوزن بفلان أي: يساويه. وعلى هذا فالقياس في الشرع هو تسوية بين شيئين، ولكنهما شيئان معنويان، وهذه التسوية هي التي سماها المؤلف «إلحاق»، ثم لا بد في هذه التسوية من سبب أو علة تسوغها، وكذلك لا بد من بيان وجه التسوية، وهذا ينقلنا إلى الكلام عن أركان القياس ليزداد الأمر وضوحًا.

٢ ـ فأما أركان القياس: على ما بيناه هنا فهي أربعة أركان:

أحدها: الأصل المقيس عليه، وأحد الطرفين المراد أن يسوى بينهما، إلا إنه الطرف الأصليّ الذي يقاس عليه الطرف الآخر، ويقصد به هنا: ما تبين حكمه بالنص الشرعي.

الثاني: الفرع المقيس: وهو الطرف الثاني في التسوية، إلا إنه الطرف الفرعي الذي لم يثبت حكمه بالنص، والمراد أن يُسَوَّى بالطرف الأصلي في الحكم.

الثالث: حكم الأصل: هو الحكم الشرعي الذي ثبت للأصل (الطرف الأول) ويراد نقله إلى الفرع (الطرف الثاني) بعد إثبات المساواة بينهما.

الرابع: العلة: وهي الوصف الموجود في الأصل الذي لأجله شرع الحكم، فإذا تبيَّن وجوده في الفرع يسوَّى بينه وبين الأصل في الحكم.

وعملية القياس - بناءً على هذه الأركان الأربعة - هي عبارة عن: الموازنة بين الأصل (الركن الأول) والفرع (الركن الثاني)، من حيث اتحادهما في علة الحكم(الركن الرابع)، فإن تساويا في العلة تساويا في الحكم (الركن الثالث).

أي: إن طرفي القياس هما: الأصل والفرع، وآلة القياس: هي العلة، وثمرة القياس: هي نقل حكم الأصل إلى الفرع.

٣ - ومثال القياس: أن قوله تعالى: ﴿**وذروا البيع**﴾ [الجمعة:٩]، يفيد حرمة البيع وقت الجمعة، وعلة الحكم هي أن البيع في هذ االوقت يعوق عن السعي إلى الصلاة وقد يُفَوِّتها، وهذه العلة موجودة في الاستئجار أو الرهن أو

....

النكاح وقت الجمعة، فيكون حكمها حكم البيع في التحريم[١] .

وأركان القياس الأربعة ظاهرة هنا، وهي:

الأصل المقيس عليه: هو البيع بعد نداء الجمعة.

والفرع المقيس: الاستئجار أو الرهن أو النكاح بعد نداء الجمعة.

وحكم الأصل: التحريم.

والعلة : التعويق عن الصلاة واحتمال تفويتها.

ولما تساوى الأصل والفرع في العلة كان لا بد أن يتساويا في الحكم، وهذه هي حقيقة القياس.

المسألة الثانية: «القياس لا يُنشئ حكمًا معدومًا»

ينبغي أن يُعلم أن «القياس» لا يُثْبت حكمًا شرعيًا، وإنما يكشف عن حكم كان ثابتًا للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه لوجود علة الحكم فيه كما هي موجودة في المقيس عليه، وغاية ما في الأمر أن ظهور الحكم في المقيس تأخر إلى أن كشف المجتهد عن وجود علة الحكم فيه، فالقياس إذن مُظْهِر للحكم وليس مثبتًا له، وإن عمل المجتهد ينحصر في معرفة علة الحكم وبيان اشتراك المقيس والمقيس عليه فيهما، فيُظْهِر أن الحكم فيهما واحد»[٢] .

ولهذا يجب على المجتهد أن يكون شديد التحري لمعرفة مراد الشارع واستخراج علة الحكم وتنزيلها على الفرع المقيس، لأنه لا يحلل أو يحرم من

(١) «انظر أمثلة أخرى للقياس في «الوجيز» لعبد الكريم زيدان (١٩٦، ١٩٧).

(٢) «المصدر نفسه» (ص١٩٥).

....

عند نفسه، وإنما هو يوقِّع عن رب العالمين، فإن للَّه في كل مسألة حكمًا أصابه المجتهد أو أخطأه، لا كما يزعم طائفة من متكلمي الأصوليين أن كل مجتهد مصيب، وإنما المجتهد بين الأجر والأجرين كما في الحديث: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد ولم يُصب فله أجر**»(١) ، فهو لا يقيس ويجتهد لمجرد الاجتهاد، وإنما يسعى إلى تحصيل حكم شرعي ثابت من قبل اجتهاده، فعمله هو الكشف عن هذا الحكم وليس إنشاؤه.

المسألة الثالثة: «الفرق بين القياس والاجتهاد»

قد يطلق بعضهم الاجتهاد على القياس، باعتبار أن القياس من أخص أعمال المجتهد، وهذا تساهل في الإطلاق لأن الاجتهاد أعم من القياس، يقول الغزالي ـ رحمه اللَّه ـ:

«قال بعض الفقهاء: (القياس هو الاجتهاد)، وهو خطأ، لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه(٢) لا ينبئ في عرف العلماء عن بذل المجتهد وُسْعَه في طلب الحكم، ولا يُطْلَق إلا على من يُجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال: اجتهد، ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط»(٣) .

ومعنى الجملة الأخيرة: أن القايس يُسَمَّى عمله اجتهادًا بالنظر إلى الجهد

(١) رواه البخاري {٧٣٥٢}، ومسلم {١٧١٦}.

(٢) الضمير عائد إلى الاجتهاد.

(٣) «المستصفى» (٢/١٠٧).

....

الذي يبلغه حال عملية القياس، ليس لأن الاجتهاد هو القياس نفسه.

وقد تبين من هذا أن الاجتهاد يشمل القياس وغيره، فكل قياس اجتهاد، وليس كل اجتهاد قياسًا، فإن المجتهد لا يستنبط الحكم بالقياس وحده، وإنما يستنبطه بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وطرق دلالتها من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتبيين والنسخ والترجيح وغير ذلك مما سبق شرحه، وكذلك يستنبط المجتهد الحكم من الإجماع، ومن الأدلة الأخرى التي تداولها الأصوليون: كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي، وغير ذلك من المصادر التي تُستَمَدُّ منها الأحكام.

المسألة الرابعة: «حجية القياس»

القياس حق ثابت، وطريق صحيح لاستخراج الأحكام بشرط أن يكون مسلكه صحيحًا، خلافًا للظاهرية وغيرهم، والأدلة على حجية القياس كثيرة نبه عليها أئمة أهل العلم، نذكر منها:

١ - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فقد ذكر شيخ الإسلام أن الميزان الذي أنزله اللَّه هو العدل، وأن القياس الصحيح هو من العدل، لأن من سوَّى بين المتماثلين فقد عدل بينهما، ولو لم يسوِّ بينهما كان تناقضًا، وحكم اللَّه ورسوله ﷺ منزه عن التناقض[١].

(١) انظر «مجموع الفتاوى» (٣٤/٢٠٩، ٢١٠).

....

٢ ـ ما ورد في القرآن من آيات كثيرة أرشدت إلى القياس، ففيه: قياس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وقياس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالثبات، وكذلك فإن ضرب الأمثال ـ وهو بضعة وأربعون موضعًا في القرآن ـ هو عبارة عن أقيسة عقلية ينبه اللَّه بها عباده أن حكم الشيء حكم مثله، وقد أمر اللَّه سبحانه في كتابه في غير موضع بالاعتبار بحال السابقين من المعذبين، ولولا أن المخاطبين يمكن أن يسوّوا بالسابقين في الحكم لما صحّ الاعتبار، وعلى هذا فالآيات التي ترشد إلى القياس في القرآن كثيرة جدًا[١] .

٣ ـ قوله ﷺ : «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[٢] ، والأصل أن الاجتهاد المذكور في الحديث غير مقصور على نوع بعينه فإن هذا صرفٌ للكلام عن ظاهره، ومما يؤكد أن الحديث يتضمن حجية القياس أن ابن حزم حاول تضعيفه، وأنى له ذلك، فإن الحديث في «الصحيحين»[٣] .

٤ ـ وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ صريحة في مشروعية إلحاق النظير بنظيره المشارك له في علة الحكم.

ومن أصرحها كما ذكر العلامة الشنقيطي[٤] : ما ثبت في «الصحيحين»

---

(١) وقد ذكر منها ابن القيم في «أعلام الموقعين» قدرًا كبيرًا، ومدَّ النَّفَس في بيانها كعادته ـ رحمه اللَّه ـ انظر (١/ ١٣٠ ـ ١٩٠).

(٢) سبق تخريجه في «المسألة الثانية» من مسائل القياس.

(٣) انظر «سلالة الفوائد الأصولية» للسديس (ص١٠٨).

(٤) «المذكرة» (ص٢٩٣، ٢٩٤) وقد ذكر عنه صاحب «السلالة» أحاديث أخر (انظر ص١١١ ـ ١١٣).

....

من قصة الرجل الذي وُلِدَ له ولد أسود يخالف لونه لون أمه وأبيه، فقاسه ﷺ على أولاد الإبل حيث قال له: «**هل لك من إبل**» قال: نعم، قال: «**فما ألوانها**»، قال: حُمرٌ، قال: «**هل فيها من أَوْرَق؟**»[1] قال: إن فيه لوُرْقًا، قال: «**فأنى أتاها ذلك؟**» قال: عسى أن يكون نَزَعَهُ عِرْقٌ، قال: «**وهذا عسى أن يكون نزعه عرق**»[2] .

٥ ـ إجماع الصحابة على العمل بالرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه، كقياسهم العهد على العقد في الإمامة العظمى، وكاجتهادهم في مسألة الجد والإخوة، وأمثال هذا كثير جدًا، إن لم تتواتر آحادها فقد حصل بمجموعها العلم الضروري أنهم كانوا يجتهدون فيما لا نص فيه[3] .

٦ ـ الاستدلال بالفطرة، يقول ابن القيم ـ رحمه اللَّه: «وقد ركز اللَّه في فِطَر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما»[4] .

٧ ـ ومن العبارات السديدة الموفقة في بيان حجية القياس قولة ابن القيم: «والعلم بمراد المتكلم يُعْرَف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب

---

(١) الأورق: هو الذي فيه سواد ليس بصافٍ، ومنه قيل للرماد: أورق، وللحمامة: ورقاء، وجمعه: وُرْقٌ.

(٢) رواه الشيخان: البخاري [حديث ٥٣٠٥ وأطرافه]، ومسلم [حديث ١٥٠٠].

(٣) انظر «المذكرة» (ص٢٩٢، ٢٩٣)، وانظر أمثلة غزيرة لاجتهاد الصحابة وقياسهم في «أعلام الموقعين» (١/ ٢٠٣ ـ ٢١٩).

(٤) «أعلام الموقعين» (١/ ١٣٠).

المعاني والفهم والتدبر»[١] .

وقولته هذه حجة من حجج القياس، وفي الوقت ذاته قاعدة جامعة من قواعد الدين.

● هذا ومن تتمة البيان أن نشير ولو بإيجاز إلى أن منكري القياس قد استمسكوا بنصوص اعتبروها أدلة على تحريم القياس، وكذلك أقوال الصحابة والتابعين والأئمة التي فيها ذم الرأي والقياس.

ولما كان المقام يضيق عن تتبعهم في كل ما تمسكوا به فنحن نذكر قولاً جامعًا في ذلك:

ـ أما النصوص التي تمسكوا بها: فمثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [الإسراء:٣٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء:٥٩]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [يونس:٣٦]، ونحو ذلك مما لا يدل على المراد إلا بوضع القرآن في غير موضعه وتفسيره بغير معناه كما ذكر العلامة الشنقيطي[٢] .

فأما الآية الأولى: فإن القياس ليس قفواً لما ليس لنا به علم، فإن النصوص السابقة قد دلت عليه، وإذ قد دلت عليه فهو من طرق العلم.

وأما الآية الثانية: فليس فيها دلالة على إبطال القياس، «لأن إلحاق غير المنصوص بالمنصوص لوجوب معنى النص فيه لا يخرج عن الرد إلى الكتاب

(١) «أعلام الموقعين» (١/ ٢١٩ ـ ٢٢٠)، وانظر ما جاء في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧) ففيه ما يشبه كلمة ابن القيم هنا.

(٢) «أضواء البيان» (٣/ ٥٧٨).

....

والسنة»[١] .

وكذلك الآية الثالثة: لا دليل فيها؛ لأن الظن المذموم هو ما لم يقم عليه دليل يرجحه، وأما القياس ففيه دليل مرجح، وأقصى ما يستفاد من مثل هذه الآية والآية الأولى إبطال القياس الفاسد، ولا خلاف في بطلانه، وسيأتي الفرق بينه وبين القياس الصحيح.

- وأما ما تمسكوا به من كلام الصحابة والتابعين وغيرهم في ذم الرأي والقياس فهذا ليس من الإنصاف، إذا قد ورد عنهم هذا وهذا، فالاقتصار على أحد النوعين جور في الاستدلال، فإن السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه قد ورد عنهم نصوص كثيرة فيها ذم القياس وأنه ليس من الدين، كما صح عنهم في مواضع لا تحصى استعمال القياس والاستدلال به[٢]، حتى ذكر بعضهم أنهم أجمعوا على اجتهاد الرأي فيما لا نص فيه[٣] ومثل هذا لا بد فيه من الجمع بين هذين الموقفين المتعارضين في الظاهر لئلا يكون خير هذه الأمة واقعين في تناقض عظيم.

ووجه الجمع: هو أن الذي أثبتوه من القياس والرأي غير الذي نفوه، فإن الذي ذموه هو القياس الفاسد والرأي المبني على الاستحسان دون أمارة أو دليل، وأما الذي أثبتوه وجعلوه سبيلاً للاستدلال فيما لا نص فيه فهو الاجتهاد الموافق للنص والقياس الصحيح الذي فيه إلحاق النظير بالنظير. وهذا

(١) «السلالة» (٣/١١).

(٢) «أعلام الموقعين» (١/ ٢٣).

(٣) «المذكرة» للشنقيطي (٢٩٢).

....

هو فصل الخطاب في هذا الباب(١) .

قال المزني ـ رحمه الله: «الفقـهاء من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا وَهَلُمَّ جَــرًا استعـملوا المقاييس في الفقه في جمـيع الأحكام من أمر دينهم، قال: وأجمـعوا أن نـظير الحق حق، ونظيـر الباطل باطل، فـلا يجوز لأحـد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»(٢).

وقال ابن عبد البر: ومن أمثلة الجمع بين الروايات المتعارضة عن الأئمة في هذا الباب: أن الإمام أحـمد ـ رحمه اللَّه ـ قد ورد أنه قـال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقيـاس، ومع هذا فقد حمله القاضي أبو يعلى وابن عقيل مـن أئمة الحنابلة على أنه يعني القياس في مـعارضة السنة، ومما يدل على ذلك قـول أحـمـد في روايـة أبي الحـارث: مـا تصنع بالرأي والقياس وفي الحـديث ما يغنيك عنه، ولذا فإن القيـاس الصحيح الذي ليس فيه معارضة النصوص لم يمنعه أحمد، فقد قال ـ رحمه اللَّه: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة، وأعجبه ذلك(٣) ، وقد ذكر ابن قدامة قول أحمد: «لا يستغني أحد عن القياس»(٤) ثم لا خلاف أن أحمد كان يقيس، فلا بد أن يكون الذي نفاه من القياس غير الذي أثبته، وهو ما بيناه هنا.

(١) وانظر: «أعلام الموقعين» (١/ ٦٧).

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» (ص ٨٧٢، ٨٧٣)، وقد أورد ابن عبد البَّر عقب قول المزني هذا طائفة من القيـاسات المجمع عليها، وكـونها مجمعًا عليـها يفيد أن من أدلة القيـاس: الإجماع، لأن وجود قياسات مجمع عليها دليل على أن أصل القياس مجمع عليه.

(٣) انظر: «المسودة» لآل تيمية (٣٢٨).

(٤) «المذكرة» للشنقيطي (ص ٢٩١).

....

ومن الكلمات السديدة في هـذا الباب: قول الإمام ابن عبد البـر ـ رحمه اللَّه:

«وأما القياس على الأصول والحكم للشيء بحكم نظيره فهذا ما لم يخالف فيـه أحد مـن السلف بل كل من رُوِي عنه ذم القيـاس قد وجـد له القيـاس الصحيح منصـوصًا، لا يدفع هذا إلا جاهل أو متجـاهل مخالف للسلف في الأحكام»[1] .

المسألة الخامسة: «القياس نوعان: صحيح وفاسد»

هذا القياس الذي بينا أنه حجة يثبت بها الأحكام هو القياس الصحيح دون الفاسد، فإن القياس نوعان: صحيح وفاسد:

● **أما القياس الصحيح فهو قسمان:**

أحـدهمـا: أن يُعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فـرق غير مؤثر في الشرع، ومـثاله مـا جاء في «الصحـيح» أنه ﷺ سئل عن فـأرة وقعت في سمن فقال: «**ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم**»[2] ، فقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مخـتصًا بتلك الفأرة وذلك السـمن، فلهذا قال جمـاهير العلماء: إن أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهـان فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن.

والقسم الثاني من القياس الصحيح: أن يُنَصَّ على حكم لمعنى من المعاني

(١) «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري.

(٢) رواه البخاري [حديث ٥٥٣٨ ـ ٥٥٤٠].

....

ويكون ذلك المعنى موجودًا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوَّى بينهما وكان ذلك قياسًا صحيحًا.

«فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع».

والقياس الصحيح من باب العدل، فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين.

ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، ولا يوجد نص يخالف قياسًا صحيحًا.

● وأما القياس الفاسد فهو: كل قياس دل النص على فساده، أو ألحق منصوصًا بمنصوص يخالف حكمه، أو سوَّى بين شيئين أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم اللَّه ورسوله.

ومن أمثلة القياس الفاسد: قياس الذين سوَّوا بين الأشهر الحرم وغيرها، فجعلوا المقصود هو أربعة أشهر في السنة، وقياس الذين قالوا: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فقاسوا المحرم على المحلل.

ولما كان القياس الصحيح موافقًا للنص، فإن كل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد[(١)].

(١) من أول المسألة إلى هنا مستفاد من «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٨٥ ـ ٢٨٨ بتصرف واختصار).

....

«وأكثر غلط القائسين من ظنهم علةً في الأصل ما ليس علة، ولهذا كثرت شناعاتهم على أهل القياس الفاسد»[١] .

- وأخيرًا تأمَّل هذه الكلمة لشيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه:

«لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلاً عمن هو دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة الحِكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجليُّ الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صار قياس كثير من العلماء يَرِدُ مخالفًا للنصوص، لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»[٢] .

المسألة السادسة: «القول الوسط في حكم القياس»

ومن ثمرات تقسيم القياس إلى صحيح وفاسد أن يُتَوصَّل إلى القول الوسط في حجية القياس، فإن الناس في ذلك طرفان ووسط[٣] :

ـ فمنهم: من أبطل القياس كله صحيحه وفاسده، كالظاهرية وبعض أهل الكلام وطائفة من أهل الحديث، واحتجوا بأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج.

---

(١) «المصدر نفسه» (ص١٧).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٦٧، ٥٦٨).

(٣) مستفاد بتصرف من «الاستقامة» لابن تيمية (١/ ٦، ٧)، و«مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٤١)، ولشيخ الإسلام بحث نفيس في مسألة: «هل النصوص وافية بجميع الأحكام؟» (انظر «الاستقامة» ١/ ٥ ـ ١٣)، وانظر أيضًا: «أعلام الموقعين» (١/ ٣٣٣ ـ ٣٣٧).

....

- ومنهم: من أثبت القياس ولكنه أسرف فيه فأخذ بصحيحه وفاسده، وهذا شأن كثير من أهل الرأي الذين استعملوا القياس قبل البحث عن النص، حتى ردوا به النص، وذهبوا إلى أن القياس يُحتاج إليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام.

- والتوسط في ذلك طريقة فقهاء الحديث، وهي إثبات النصوص والآثار الصَّحابية على جمهور الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، ويستعملون قياس العلة، والقياس في معنى الأصل، وفحوى الخطاب.

أي: إنهم جعلوا النصوص هي الأصل، فعظموا دلالة النصوص كما فعل الفريق الأول، ولكنهم لم يهملوا القياس كما أهملوه، وهم مع موافقتهم للفريق الثاني في العمل بالقياس إلا إنهم خالفوهم فيما انحرفوا فيه، فأخذوا بالصحيح وتركوا الفاسد.

ولهذا سلم فقهاء الحديث من آفات هاتين الفرقتين المتطرفتين، تلك الآفات التي ألمح إليها العلامة ابن القيم - رحمه اللَّه - في قوله:

«وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع.

وأصحاب الألفاظ والظواهر قَصَروا بمعانيها عن مراده.

فأولئك[1] قالوا: إذا وقعت قطرة من دم في البحر فالقياس أنه ينجس، ونَجَّسوا بها الماء الكثير مع أنه لم يتغير منه شيء البتة بتلك القطرة.

وهؤلاء[2] قالوا: إذا بال جَرَّة من بول وصبَّها في الماء لم ينجسه، وإذا بال

(١) يعني أصحاب القياس.

(٢) يعني أصحاب الظواهر.

وهذا القياسُ الصَّحيحُ هُوَ الميزانُ الذي أنزلَهُ اللَّهُ، وهو مُتَضَمِّنٌ للعدلِ، وما بهِ يُعْرَفُ العَدلُ(٦٢) .

في الماء نفسه ولو أدنى شيء نَجَّسه. . »(١) .

ثم ساق ـ رحمه اللَّه ـ عقب ذلك أمثلة أخرى لهذه العجائب التي أدى إليها جمود هؤلاء وتساهُلُ أولئك.

المسألة السابعة

«الميزان المنزل يدخل فيه القياس الصحيح»

(٦٢) هذا المعنى الذي ذكره المؤلف هنا سبق أن ذكرناه في المسألة الرابعة في حجية القياس، ولكننا خصصناه بالحديث لأهميته في ذاته، ولكونه مما نص عليه الإمام السعدي هنا، فحَسُنَ إفراده بالبيان.

ونحن نذكر هنا قواعد جليلة في بيان حقيقة الميزان قد استقيناها من كلام إمام المعقول والمنقول: شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ(٢) :

١ ـ الميزان العقلي حق قد بينه اللَّه في كتابه، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الشورى:١٧]، وقال سبحانه: ﴿**وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ**﴾ [الحديد:٢٥] وإذ قد قطعنا أن الميزان حق قد دل عليه القرآن فمن العلم النافع أن نتحرى حقيقة الميزان.

٢ ـ ليس الميزان العقلي مختصًا بمنطق اليونان، وإنما هو الأقيسة الصحيحة

---

(١) «أعلام الموقعين» (١/ ٢٢٢).

(٢) أكثره مستفاد من «الرد على المنطقيين» (٣٨٢ ـ ٣٨٤) مع اختلاف في الترتيب والصياغة ليتسنى فهم مراده.

....

المتضمنة للتسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين بما جعله اللَّه في فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

٣ ـ بيان الميزان جزء من عمل المرسلين ـ صلوات اللَّه عليهم ـ لأن الميزن منزَّل من السماء، وإنما بيَّنه اللَّه على ألسنة رسله؛ لأن الناس محتاجون إليه في البرهنة على حقائق الدين، وفي معرفة مقاصد الشرائع.

٤ ـ لا تنافي بين كون الميزان يُعْرَف بالعقل وكونه مما أرسلت به الرسل، لأن الرسل ـ صلوات اللَّه عليهم وسلامه ـ قد بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علمًا وعملاً، فكمَّلت الفطرة وأزالت ما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها اللَّه وبينتها رسله[١].

٥ ـ القرآن والحديث ممتلئان بالمقاييس العقلية، والأمثال المضروبة، والطرق التي بها يعرف التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، كقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، ونحو ذلك[٢] مما يتبين به حقيقة الميزان المنزَّل.

(١) أي: إن الميزان المنزلة لها وجهان من التنزيل: أحدهما: أن اللَّه تعالى ألهم العباد معرفة ذلك. (وهذا التفسير قد ذكره شيخ الإسلام في موضع آخر (انظر مجموع الفتاوى ١٩/ ١٧٦)، والوجه الثاني: إحياء هذا الإلهام في النفوس وتنقية الفطرة مما يطمس عنها حقيقة الميزان الإلهامي.

وفي هذا شبه بما في هدى اللَّه إليه العباد من توحيده، فإن لذلك وجهين: أحدهما الفطرة الأولى، والآخر: دعوة الرسل صلوات اللَّه عليهم حيث يطهرون الفطرة من شوائب الشرك.

(٢) وقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة لهذه المقاييس العقلية والأمثال المضروبة من القرآن والسنة (انظر: «أعلام الموقعين» ص ١/ ١٣٠ ـ ٢٠٠).

والقياسُ إنما يُعْدَلُ إليه وحدَهُ إذا فُقِدَ النَّصُّ، فهوَ أصلٌ يُرْجَعُ إليه إذا تعذَّر غيرُه(٦٣) .

---

٦ ـ الميزان المنزَّل يتضمن العدل وما يعرف به العدل، والقياس الصحيح هو من العدل، لأن التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين عدلٌ، وهذا وجه كون القياس الصحيح من الميزان.

وإذا تأملت هذه المسألة جيدًا اتضح لك أنها من أقوى البراهين على حجية القياس.

المسألة الثامنة: «متى يجوز القياس؟»

(٦٣) ذهب المؤلف في ذلك مذهب فقهاء الحديث حيث قرر أن القياس لا يُلْجَأ إليه إلا عند فقد النص، ولذا يقول في «توضيح الكافية الشافية»: «فالقياس يصار إليه عند الاضطرار كما قاله الأئمة: الشافعي، وأحمد وغيرهما»[1] .

وهاك نصًا بديعًا ورد في «مسودة آل تيمية» يحسم النزاع في هذه المسألة:

«هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص؟

هذه المسألة لها ثلاث صور:

إحداها: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة. وهذا لا يجوز بلا تردد.

الثانية: الحكم به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها، فهذه طريقة الحنفية يقتضي جوازه، ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث

(١) «توضيح الكافية الشافية» للسعدي (١١٠).

....

أنه لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، فكذا النص، وهو معنى قول أحمد: ما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه.

وهذه المسألة هي الأم في الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص وطلب الحكم منها. . .

الثالثة: إذا أَيِس[1] من الظَّفَر بنص بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد»[2] .

وهذا النص في غاية النفاسة، لما فيه من الكشف عن طريقة فقهاء الحديث وبيان المسألة الأم التي تفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي، فعضَّ عليه يدًا فإنه من أصول العلم النافع.

المسألة التاسعة: «من الذي يجوز له القياس»

قال الإمام الشافعي ـ رحمه اللَّه: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب اللَّه، فرضه وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشاده، ويَسْتَدلُّ على ما احتمل التأويل منه

---

(١) أيسَ: معناها يَئِسَ.

(٢) «المسودة» لآل تيمية، ولم يكتب جامع المسودة على هذا الفصل كلمة «شيخنا» التي تفيد أنه لشيخ الإسلام، ومع هذا فقد عزاه الدكتور عمر الأشقر لابن تيمية، والحق أن صياغته وتحريره لا يخرج عن نمط كتابه شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه، وإن كنا لا نملك الجزم بذلك.

هذا ومن نسبة الفضل لأهله أن أذكر أنني وقفت على هذا النص بدءًا في رسالة «القياس» للدكتور عمر سليمان الأشقر جزاه اللَّه خيرًا.

....

بسنن رسول اللَّه، فإذا لم يجد سنَّةً فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرِق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتًا فيما اعتقد من الصواب.

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقولِ وتَرَك ما يترك.

ولا يكون بما قال أَعْنَى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء اللَّه.

فأما من تَمَّ عقله ولم يكن عالمًا بما وصفنا فلا يحلُّ له أن يقول بقياسٍ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحلُّ لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسُوقِه.

ومن كان عالمًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة ـ فليس له أن يقول أيضًا بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني.

وكذلك لو كان حافظًا مقصِّرَ العقل، أو مقصِّرًا عن علم لسان العرب ـ لم يكن له أن يقيس، من قِبَل نقصِ عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس.

....

ولا نقول: يسع هذا ـ والله أعلم ـ أن يقول أبدًا إلا اتباعًا لا قياسًا»[١] .

وكلام الشافعي هذا لو كُتِبَ بماء الذهب لكان خليقًا، وإنما أثبتناه على طوله لشيئين:

أحدهما: بركة كلام الشافعي وحلاوة منطقه.

والثاني: بيان أن أهل القياس الحق هم من جمعوا بين العلم بالقرآن والعلم بالأثر، واتصفوا بالحكمة، وكانوا من أهل الورع، كما قرره شيخ الأصوليين الشافعي ـ رحمه الله.

المسألة العاشرة: «العلة أساس القياس»[٢]

● العلة كما بيناه في المسألة الأولى: هي أحد أركان القياس الأربعة، ولكنها أهم هذه الأركان، إذ هي قلب القياس، وأساسه، وركنه الأعظم، ولهذا عني بها الأصوليون عناية بليغة، وكانت أكبر مباحث القياس.

● ومن الأمور المقررة أن الشارع حكيم، قد شرع الأحكام لحكم وأسباب وبناها على رعاية المصالح ودفع المفاسد، وهذا كثير في الكتاب وفي السنة، قد دلَّ عليه استقراء مئات النصوص التي جاءت مبينة أن الأحكام لها حكم ومقاصد وعلل: كقوله تعالى: ﴿**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ**﴾ [الحج:٢٨] ، وقوله: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾ [العنكبوت:٤٥]، ففي الآية الأولى ذكر المقصود من الحج، وفي الثانية ذكر المقصود من الصلاة، والنصوص في هذا كتابًا وسنة لا تكاد تحصر.

---

(١) «الرسالة» للشافعي (٥٠٩ ـ ٥١١).

(٢) مستفاد أكثر من «الوجيز» للدكتور زيدان (٢٠٠ ـ ٢٠٨) باختصار وتصرف.

....

- ومن الجدير أن نبين الفرق بين الحكمة والعلة بمعناها الاصطلاحي:

أما الحكمة: فهي ما يقصده الشارع من الحكم الشرعي سواء كان جلب منفعة أو دفع مضرة.

وأما العلة: فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي بنى عليه الحكم ورُبط به وجودًا وعدمًا، وسيأتي شرح هذا التعريف.

وقد لوحظ أن الشريعة غالبًا لا تربط الحكم بحكمته وجودًا وعدمًا،وإنما تربطه بعلته لأن الحكمة قد تكون خفية لا يمكن التحقق من وجودها، فلا يمكن بناء الحكم عليها،فمثلاً: الحكمة من إباحة البيع هي سدُّ حاجة الناس، ولكن الحاجة أمر خفي ولا يكاد ينضبط فربط الشارع الحكم بأمر آخر هو الإيجاب والقبول بين البائع والمشتري.

وعلى هذا فليست العلة منفكة عن الحكمة، وإنما هي طريق إلى تحقيق الحكمة، ولكن لما كانت العلة أمرًا ظاهرًا معلومًا ومنضبطًا والحكمة قد تخفى ولا تنضبط ربط الحكم بالعلة التي هل مظنة الحكمة.

ومن الأمثلة التي تبين ذلك: أن الفطر في رمضان علته السفر، وحكمته دفع المشقة، فلو ربطناه بالحكمة وهي المشقة صار الأمر لاضابط له، إذ قد يوجب بعض الناس الصوم في السفر إن لم توجد مشقة، وقد يجيز بعضهم الفطر للمقيم إذا كان عمله شاقًا، ولن يكون لذلك ضابط إلا آراء الناس التي لا بد أن تتفاوت ولن تسلم من الهوى، وبهذا تضيع معالم الشريعة ولا ينضبط منطق الأحكام، وهذا ضرر أكبر من وقوع بعض الأفراد في المشقة، وأما ربط الحُكْم بالعلة التي هي السفر فهو سبيل إلى ضبط الحكم الشرعي واستقامته.

....

وإن قيل إن بعض الناس قد يقع في مشقة كبيرة بدون سفر، وبعضهم قد يسافر بلا مشقة، أي: قد توجد العلة ولا توجد الحكمة؟!

فالجواب: أن هذا واقع، ولكنه قليل أو نادر، والعبرة بالغالب، فالضرر أقل والمصلحة أإكبر، وأما على جعل الحكمة مناط الحكم فإن الضرر يكون أعظم؛ لأن الشريعة تصبح فوضى، وتضطرب الأحكام الشرعية، وإن استقامة أحكام الشريعة واطرادها واستقرارها ووضوحها بناءً على ربطها بعللها لهي مصلحة كبرى لا يؤثر فيها فوات الحكمة في بعض الجزئيات في بعض الأحيان.

● ومن مهمات هذا الباب بيان شروط العلة، وهذه الشروط بمثابة شرح للتعريف الذي ذكرناه للعلة، وهي:

١ ـ **أن تكون العلة وصفًا ظاهرًا**: ومعنى ظهوره: أنه يمكن التحقق من وجوده في الأصل وفي الفرع، لأن العلة علامة الحكم، فإذا كانت العلة خفية لا يمكن أن تدل على الحكم وذلك كالإسكار في الخمر، فإنه ظاهر لا خفاء فيه ولا صعوبة في تبينه، ولهذا إذا كانت العلة أمرًا خفيًا أقام الشارع مقامه أمرًا ظاهرًا، وذلك كالقتل العمد العدوان الذي هو علة القصاص، فإن العمدية أمر نفسي لا يعرفه إلا من قام فيه، فأقام الشارع مقامه أمرًا ظاهرًا يقرن به ويدل عليه، وهو الآلة التي يستعملها القاتل التي من شأنها القتل كالسيف والبندقية، لأن من استعمل مثل هاتين الآلتين عادة فلا بد أن يتعمد القتل.

٢ ـ **أن يكون الوصف منضبطًا**: أي أن يكون الوصف محددًا، ذا حقيقة

....

معينة محدودة لا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، أو تختلف اختلافًا يسيرًا، وسبب هذا الضابط هو أن أساس القياس مساواة الفرع للأصل في علة الحكم لما يترتب على ذلك من المساواة بينهما في الحكم نفسه، فإذا لم تكن العلة محددة لا يمكن الحكم بمساواة الفرع للأصل فيها، وقد بينا ذلك في الكلام عن سبب بناء الأحكام على العلة لا الحكمة، وضربنا المثل لذلك ببناء حكم الفطر في رمضان على السفر لانضباطه وليس على المشقة لعدم انضباطها حيث هي متفاوتة بين الناس أما السفر فشيء محدد لا خلاف في تحديده.

٣ ـ **أن يكون الوصف مناسبًا للحكم**: والمناسبة: هي الملائمة، أي أن تكون العلة متضمنة المعنى المناسب الذي شرع لأجله الحكم، وهذا المعنى المناسب هو ما سميناه الحكمة، وهو المصلحة التي قصد الشارع تحصيلها، أو المفسدة التي أراد الشارع دفعها، ومثاله: السفر الذي هو علة الفطر هو مع كونه وصفًا ظاهرًا منضبطًا إلا إنه وصف مناسب للحكم لأنه يتضمن الحكمة التي أرادها الشارع، وهي دفع المشقة عن المكلف، أو على الأقل هو مظنة تحقيق الحكمة، ولهذا وصف بأنه مناسب للحكم.

وبناء على هذا الشرط لا يصح تعليل الأحكام بالأوصاف غير المناسبة: كلون الخمر أو طعمها أو كون السارق غنيًا أو كون القاتل رجلاً أو امرأة أو غير ذلك مما لا اعتبار به، لأنه لا ملاءمة بينه وبين الحكم المشروع.

٤ ـ **أن يكون الوصف متعديًا**: والتعدِّي هو التجاوز، فإذا كانت العلة مقصورة على الأصل غير متجاوزة إلى الفرع فلا يصح التعليل بها، فإن

....

الإسكار مثلاً علة غير مقصورة على الأصل الذي شرعت فيه، فكل ما يسكر أيًا كان اسمه أو وصفه له حكم الخمر لأن الإسكار علة متعدية غير مقصورة.

وأما إذا كانت العلة مقصورة على الأصل، فلا يصح بناء القياس عليها، وذلك كالفطر الذي علته السفر أو المرض، هذه العلة مقصورة على هاتين الحالتين فلا يصح إجراؤها في غيرهما لأنه لا توجد إلا فيهما فهي علة غير متعدية، ولذا لا يصح أن يقاس العاملُ في منجمه على المسافر والمريض، وإن كان يتحمل مشاقًا عظيمة.

٥ ـ أن تكون العلة من الأوصاف التي لم يُلْغِ الشارع اعتبارها: فإذا قام الدليل الشرعي على إلغاء هذا الوصف وعدم اعتباره لم يصح التعليل به، ومثاله: اعتبار اشتراك الذكر والأنثى في البنوة وصفًا مناسبًا للحكم بالتسوية بينهما في الميراث خطأ قطعًا، لأن الشارع أهدر كون هذا الوصف مناسبًا للحكم، قال تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١١].

ومع كون الشارع قد أبطل اعتبار المساواة في البنوة علة للمساواة في الإرث فإنه قد أعمل وصفًا آخر وهو اختلاف النوع بالذكورة والأنوثة، وجعله علة للتفريق بينهما في الإرث، وهذا الوصف أقوى مناسبة لحكمة الشارع، فإن الذكر هو المنوط به القوامة والإنفاق فكان حقه أن يزيد على الأنثى في ذلك، قال تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء: ٣٤].

....

المسألة الحادية عشرة

«(تحقيق المناط)، و(تنقيح المناط)، و(تخريج المناط)»

ينبغي للناظر في القياس أن يعرف الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فإن ذلك نافعٌ جدًا في مزاولة القياس، وقد جعل شيخ الإسلام هذه الثلاثةَ جماعَ الاجتهاد: أما المناط في هذه الثلاثة فالمراد به العلة، فهذه الاصطلاحات الثلاثة تدور حول العلة ولكنها قد تلتبس وحسن تمييزها:

● أما «**تحقيق المناط**» فالمراد به: الحكم الوارد نصًا أو إجماعًا وقد علق بوصفٍ، فإن تنزيل هذا الحكم على الأفراد المعينة يسمى تحقيق المناط، وهو نوع من تنزيل القاعدة على أفرادها، ومن أمثلته العدالة التي هي مناط الإشهاد، فإن اللَّه أمرنا أن نشهد ذوي عدل منَّا، وهذه قاعدة عامة، ولكن إذا حضر شاهد بعينه فإن نظر المجتهد حينئذ هو نظر تطبيقي، حيث ينظر في تحقق العدالة فيه هو بعينه، وكذلك أمر اللَّه تعالى بالعشرة بالمعروف، ولكن إذا عرض على القاضي صورة بعينها من صور العشرة فإنه يحتاج إلى التحقق من اتصافها بالمعروف.

أي: إن تحقيق المناط هو عبارة عن تنزيل الأوصاف الشرعية على الأشخاص والأحوال والوقائع المعنية، وهو من الاجتهاد الفقهي الواجب لأنه هو السبيل إلى تنزيل النصوص على الوقائع، ولذا يقول شيخ الإسلام: «وهذا النوع مما اتفق عليه المسلمون، بل العقلاء: بأنه لايمكن أن ينص الشارع على حكم كل شخص، وإنما يتكلم بكلام عام»[1] .

وفي «تحقيق المناط» لا يكون الخلاف في ثبوت المناط نفسه، لأنه إما ثابت

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٣٣٠).

....

بالنص أو الإجماع، ولكن الخلاف يقع في تحقق المناط في الوقائع المعينة، ومثال ذلك أن الأئمة متفقون على أن مستحلّ الحرام كافر، فالاستحلال الذي هو مناط الحكم بالكفر متفق عليه، ولكن عند تنزيل القاعدة على فرد بعينه قد يقع الاختلاف: فيقول بعض المجتهدين: هذا الشخص كافر لأن الاستحلال متحقق فيه، والدليل على ذلك كذا وكذا، ويقول الآخر: بل هو غير مستحل بأمارة كذا وكذا.

وهنا ننبه على فائدة تترتب على معرفة هذا النوع من الاجتهاد، وهي أن بعض الناس قد يسارع إلى تبديع بعض أهل العلم بسبب جهلة بتحقيق المناط، إذ قد يقول هنا: إن فلانًا لا يكفر المستحل لأنه لم يكفر فلانًا الذي ظهر استحلاله.

والحق أن هذا المسارع إلى التخطئة قد جهل هذا الأصل المقرر هنا من أن الخلاف في تحقيق المناط هو خلاف في تنزيل القاعدة على الواقع وهو أمر سائغ، لأن هذا قد يلتبس، ولكن الذي لا يستساغ هو مخالفة المناط الصحيح الثابت بالنص أو الإجماع، فإذا وافق على قاعدة كفر المستحل وخالف في تنزيلها على شخص بعينه لأمارات وقعت له فلا يجوز أن يلام أو يُبَدَّع، لأنه لم يخالف الأصل المقرر عند أهل السنة، لذا فهو إن ظهرت له بينات على كفر هذا الشخص المعين كَفَّره، وهو في حالة التكفير أو عدمه معتقد للقاعدة المذكورة ولكنه اجتهد في تحقيقها. وينبغي أن يعلم أن كثيرًا من الخلافات والشقاقات التي تقع بين الناس تكون من هذا النوع، فهي إذن خلافات وهمية أو مبالغ فيها، لأنها خلاف في تحقيق المناط وليس في إثبات المناط.

....

• والنوع الثاني «**تنقيح المناط**» والتنقيح في اللغة التهذيب والتصفية، وقد علم أن المناط هو العلة، فمعنى تنقيح المناط: تهذيب العلة وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار ما يصلح للتعليل، ومثاله: قصة الأعرابي المجامع في نهار رمضان[1]، ففي بعض رواياتها أنه جاء يضرب صدره وينتف شعره ويقول: «هلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان» فقال النبي ﷺ: «**أعتق رقبة**». فكونه أعرابيًا، وكونه يضرب صدره، وينتف شعره، وكون الموطوءة زوجته مثلاً ـ كلها أوصاف لا تصلح للعلية، فتلغى تنقيحًا للعلة، أي تصفيةً لها عند الاختلاط بما ليس بصالح[2].

وبتنقيح هذه العلة ينتهي المجتهد إلى علة الحكم، وهي: أن الوقاع عمدًا في نهار رمضان هو علة الحكم بوجوب الكفارة كما ذهب إليه الشافعي وأحمد، وأما مالك وأبو حنيفة فقد ذهبا إلى مدىً أبعد في تهذيب العلة، حيث جعلا العلة هي انتهاك حرمة رمضان عمدًا بتناول المفطر المفسد للصوم، ولذا أدخلا الأكل والشرب عمدًا، فأوجبا فيهما الكفارة[3].

ومن أمثلة تنقيح المناط أيضًا: حديث الفأرة التي وقعت في سمن، فأجاب ﷺ من سأله عن ذلك بقوله: «**ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم**»[4] فهنا حكم شرعي، وهو إباحة أكل السمن الباقي بعد إزالة الفأرة وما حولها، ويبقى النظر في علة هذا الحكم ليصح إجراؤه في غيره، وذلك بتنقيح المناط

---

(١) رواه البخاري (حديث ١٩٣٦ بأطرافه)، ومسلم (حديث ١١١١).

(٢) «المذكرة» للشنقيطي (ص٢٩٠).

(٣) انظر: «الوجيز» للدكتور زيدان (٢١٧)، و«المذكرة» (ص٢٩٠، ٢٩١).

(٤) رواه البخاري (حديث ٥٥٣٨ ـ ٥٥٤٠).

....

الذي هو تهذيب العلة وتصفيتها ويكون البحث في عدة أوصاف: فإما أن تكون العلة هي كونها فأرة وقعت في سمن، أو كونها ميتة وقعت في سمن، أو ميتة وقعت في دهن، أو ميتة وقعت في مائع، سواء كان دهنًا أو غيره ـ إلى غير ذلك من الأوصاف الممكنة»[١] .

وقد ذكر شيخ الإسلام أن تنقيح العلة ينتهي إلى أن مناط الحكم هو ما ذهب إليه جماهير العلماء، وهو كونها نجاسة وقعت في دهن، فأي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان كالفأرة التي تقع في الزيت وكالهر الذي يقع في السمن فحكمها حكم تلك الفأرة، ويدخل في ذلك النجاسات المتجمدة غير الميتة كالدم المتجمد ونحو ذلك[٢] .

تنبيه:

قال شيخ الإسلام: «وهذا النوع[٣] يسميه بعض الناس قياسًا، وبعضهم لا يسميه قياسًا، ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في المواضع التي لا يستعملون فيها القياس. والصواب أن هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه النزاع»[٤] .

قلت: كأنه جعل تنقيح المناط داخلاً في دلالة النص.

● **والنوع الثالث: «تخريج المناط»**: «وهو القياس المحض، وهو أن ينص على حكم في أمور قد يُظَن أنه يختص الحكم بها، فيُستَدَلُّ على أن غيرها

---

(١) انظر تنقيح ابن تيمية لهذا المناط في «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٤٠ ـ ٣٤١).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٣٣٠)، (١٩/ ٢٨٥)، و«الدرء» (٧/ ٣٤١).

(٣) أي: تنقيح المناط.

(٤) «مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٣٢٩).

....

مثلها: إما لانتفاء الفارق، أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل، فهذا هو القياس الذي تقرُّ به جماهير العلماء، وينكره نفاة القياس»[١] .

والفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط: أن كليهما عبارة عن طلب مناط الحكم، أي: علته، ولكن التنقيح هو استخراج العلة المنصوص عليها أو المجمع عليها ولكن بعد تهذيبها وتخليصها مما لا يصلح للعلية، وأما التخريج فهو استخراج العلة التي لم ينص عليها، ولذا سماه شيخ الإسلام القياس المحض.

ويُسَمَّى «تخريج المناط»: السبر والتقسيم، ومعنى السبر: الاختبار، والتقسيم: هو حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة في الأصل، فهو يحصرها ويختبرها واحدًا واحدًا كما فعل في التنقيح[٢] ثم يستبعد ما لا يصلح للعلية ويستبقى ما يصلح أن يكون علة، وبهذا الاستبعاد وهذا الاستبقاء يتوصل إلى الحكم بأن هذا الوصف علة، والأساس الذي يبنى عليه جعل الوصف علة أو استبعاده من التعليل هو الشروط الواجب توافرها في العلة[٣] ، فهذه الشروط هي التي يستضيء بها المجتهد في خلال عملية السبر والتقسيم، وفي هذا تتفاوت عقول المجتهدين، لأن منهم من يرى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يرى المناسب وصفًا آخر[٤] .

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٧).

(٢) ولكنه في التنقيح يكون بين يديه نص يستخرج منه الأوصاف التي يعلل بها، أما هنا فهو يتوصل لى الأوصاف بطريق الاجتهاد المحض.

(٣) راجع شروط العلة في المسألة التاسعة.

(٤) باختصار من «علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (٧٧، ٧٨).

وهو مؤيِّدٌ للنصِّ، فجميعُ ما نصَّ الشارعُ على حُكْمِه فهو مُوافقٌ للقياس لا مخالف له[٦٤].

ومن أمثلة هذا النوع: أن النص ورد بتزويج الأب بنته البكر الصغيرة، ولم يدل نص ولا إجماع على علة ثبوت هذه الولاية، فالمجتهد يردِّد العلِّيَّة بين كونها بكرًا، وكونها صغيرة، ويستبعد البكارة لأن الشارع ما اعتبرها للتعليل بنوع من أنواع الاعتبار، ويستبقي الصغر لأن الشارع اعتبره علية للولاية على المال، وهي والولاية على التزويج من جنس واحد، فيحكم بأن العلة الصغر، ويقيس على البكر الصغيرة الثيب الصغيرة بجامع الصغر.

وكذا ورد النص بتحريم شرب الخمر ولم يدل نص على علة الحكم، فالمجتهد يردِّد العلية بين كونه من العنب، أو كونه سائلاً، أو كونه مسكرًا، ويستبعد الوصف الأول لأنه قاصر[١]، والثاني لأنه طردي[٢] غير مناسب، ويستبقي الثالث فيحكم بأنه علة»[٣].

المسألة الثانية عشرة: «القياس الصحيح لا يعارض النص»

(٦٤) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله:

«وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياسًا صحيحًا يخالف حديثًا صحيحًا»[٤].

---

(١) القاصر: هو الذي لا يتعدى إلى غيره (راجع الشرط الرابع من شروط العلة في المسألة التاسعة.

(٢) الطردي: هو الاتفاقي، أي: الذي لا يظهر له تأثير في الحكم وإنما وقع اتفاقًا فليس مما يليق أن ينوط الشارع به الحكم.

(٣) «علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٧٧).

(٤) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٥٦٧).

ويقول ـ رحمه اللَّه ـ في عبارة جامعة:

«لا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونص صحيح، كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح، بل إذا ظن بعض الناس تعارض النص والقياس كان أحد الأمرين لازمًا: إما أن القياس فاسد، وإما أن النص لا دلالة له. ومع هذا فالكتاب والسنة بيّنا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظرثاقب، لإدخال كلٍّ معينٍ تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بيَّنه الرسول ﷺ.

وحينئذ فكلٌّ من الحوادث شملها خطاب الشارع وتناولها الاعتبار الصحيح»[1].

المسألة الثالثة عشرة

«ليس في النصوص شيء على خلاف القياس»

وهذه المسألة عكس السابقة، فهناك تبين أن القياس موافق لدلالة النصوص، وأما هنا فالمقصود أن نبين أن النصوص لا تخرج عن مقتضى القياس الصحيح، وأساس هذه المسألة أن من الفقهاء أصحاب القياس من يقع في كلامه قولة: «هذا خلاف القياس»، وقد يشير بذلك إلى أمور ثبتت بالنص أو عن الصحابة أو بعضهم، وربما كان الحكم الذي وصفوه بأنه خلاف القياس حكمًا مجمعًا عليه.

وقد استدعى ذلك أن كتب شيخ الإسلام ـ رحمه اللَّه ـ رسالة في قرابة

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٤٢، ٣٤٣).

....

المائة صفحة أجاب فيها عن المسائل التي زعموا أنها خلاف القياس، فهي مسألة كبيرة أبدأ فيها ـ رحمه اللَّه ـ وأعاد، وصال وجال، دفاعًا عن نصوص الشريعة، ونهج أئمة السلف من فقهاء الحديث، وبيانًا لما احتوته النصوص من مراعاة مصالح العباد الحقيقية، ولا يسعنا هنا أن نذكر ولو موجزًا لرسالته التي اشتهرت باسم: «رسالة في معنى القياس»(١) ، ولكن نستأنس بهذه الكلمة الجامعة التي تدل على ما وراءها، وإن كانت قد وردت في غير رسالة القياس، وذلك قوله ـ رحمه اللَّه:

«وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل: إن القياس فيها عارض النص وأنَّ حُكْم النص فيها على خلاف القياس ـ فوجدنا ما خصه الشارع بحكمٍ عن نظائره فإنما خصَّه به لاختصاصه بوصف أوجب اختصاصه بالحكم:

كما خص «العرايا» بجواز بيعها بمثلها خَرْصًا لتعذُّر الكَيْل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل، فالخَرْص عند الحاجة قام مقام الكيل، كما يقوم التراب مقام الماءِ، والميتةُ مقامَ المُذَكَّى عند الحاجة.

وكذلك قول من قال: «القرض» أو «الإجارة» أو «القراض» أو «المساقاة» أو «المزارعة» ونحو ذلك(٢) ـ على خلاف القياس: إن أراد به أن هذه الأفعال

---

(١) وهي مطبوعة ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٠٥ ـ ٥٨٣).

(٢) وقد فصل ـ رحمه اللَّه ـ هذه الأنواع تفصيلاً في رسالة «القياس»، وذكر كلاً منها على حدة، وبيَّن أنها جاءت على وفاق القاس الصحيح، وأنها اختصت بصفات أوجبت أن تخالف المسائل الأخرى التي قد يظن أنها نظائر لها وهي ليست نظائر، لأنها وإن وافقتها في بعض الصفات فقد خالفتها في صفات أقوى وأظهر هي التي أوجبت مخالفتها لها، ولذا فهي وإن لم توافق تلك التي ظن أنها نظائر لها فقد وافقت أصولاً أخرى هي الأحق بأن تكون نظائرها. ولا غنى بك إن أردت =

اختصت بصفات أوجبت أن يكون حكمها مخالفًا لحكم ما ليس مثلها فقد صدق، وهذا هو مقتضى القياس، وإن أراد أن الفعلين المتماثلين حُكِم فيه بحكمين مختلفين فهذا خطأ يُنَزَّه عنه مَنْ هو دون الأنبياء صلوات اللَّه عليهم ولكن هذه الأقيسة المعارِضة هي الفاسدة»[١] .

خاتمة

في بيان أن ما أفرط فيه الأصوليون من مباحث العلة لا غناء فيه

وهنا نورد كلمة منصفة لباحث أصولي كبير معترف له بسعة العلم وجودة التأليف في علم الأصول، وهو العلامة أبو زهرة، فقد وقفت له على شهادة نفيسة تتعلق بما أسرف فيه كثير من الأصوليين من الكلام المفصل المبسوط عن مسالك العلة وضوابطها، وذلك قوله ـ رحمه اللَّه ـ في سياق كلامه عن النهج الأصولي للإمام الشافعي:

«ولعل اتجاهه العملي في استخراج القواعد الضابطة وتطبيقها هو الذي جعله يكتفي في بيان القياس ببيان حقيقته في الأمثلة التي ساقها، وبيان أقسامه، وتَرَكَ استخراجَ العلة إلى المجتهد، فلم يبيِّن ضوابط العلة، ومسالكها، وطرق استخراجها وقوة درجاتها، وبيان عمومها وخصوصها، ولم يتعرَّض لبيان شيء من ذلك، لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد، ولأن

= شفاء نفسك من هذا البحث أن تطالع الرسالة المذكورة كاملة.

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣)، وانظر للفائدة نصًا آخر جليلاً على وجازته في «مجموع الفتاوى» (٤/ ٤٥ ـ ٤٩).

....

الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره[1] ، ومسالك العلة ودراستها على ذلك النحو منهجٌ فلسفي لم يكن شائعًا بين فقهاء عصره، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء؛ بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر تقديرها في قربها أو بُعدها.

وإنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعي في أمر العلة وطرق استخراجها وضوابطها نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها، فلم يأت الضبط لها بكبير جدَاء»[2] .

قلت: ما أحوج دارسي الأصول إلى تدبر هذه الكلمة المنصفة، إذ كثيرًا ما كانت مثل تلك البحوث الفلسفية حجابًا بين الدارسين وبين الانتفاع بعلم الأصول على وجهه الصحيح، إذ لم يتصوروا قطُّ أن مثل تلك البحوث الهائلة المعضلة التي صاغها متأخرو الأصوليين ـ لا طائل منها ولا غناء فيها، فكان ثمرة ذلك: أن قعد كثير منهم عن طلب هذا العلم لعجزه عن هضم تلك المشكلات الفلسفية، ومن اختار مواصلة الطريق فقد كابده على كره وضيع زمانًا طويلاً في حل مغلقاته وحرم بسبب ذلك من علوم أخرى كانت أنفع وأجدى، وبعد ذلك كله ربما تاه عن ثمرة العلم ولم يبلغ به إلى اجتناء

---

(١) وهل جاء بعد عصر الشافعي اجتهادٌ يداني اجتهاد الأئمة في عصر الشافعي؟! وهل استطاع الذين بسطوا الكلام في العلل من المتأخرين أن يوجدوا بذلك اجتهادًا من أي نوع، فضلاً عن أن يشبه الاجتهاد في عصر الشافعي ـ رحمه الله ـ؟! وإن أصول فقه أثمرت الاجتهاد الذي وجد عند الأولين لهي أولى بالبقاء من أصول فقه لم تؤد إلى أي نوع من الاجتهاد، إن لم تكن قد رسخت التقليد والمذهبية، هذا مع كثرة التهويل والدعاوى، وإن قليل أولئك خيرٌ وأعظم بركة من كثير هؤلاء.

(٢) «الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه».

....

الأحكام من أدلتها، وهي الثمرة الحقيقية لعلم الأصول[١] ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، جعلنا الله ممن وفقهم واجتباهم وهداهم إليه صراطًا مستقيمًا.

(١) راجع المقدمة التاريخية لهذا الكتاب ففيها بيان الأسباب التي أدت إلى ضياع الغاية الحقيقية من علم الأصول.

فصل [٨] (*)

وأخذَ الأصوليونَ من الكتابِ والسُّنَّة أصولاً كثيرةً بَنَوا عليها أحكامًا كثيرةً جدًا، ونفعُوا وانتفعُوا بها:

[القواعد الفقهية]

(*) كل ما يذكره المؤلف هنا أو أكثره هو من باب «القواعد الفقهية»، وقد فرَّقوا بينها وبين أصول الفقه بأن أصول الفقه: هي المنهاج الذي يلتزمه الفقيه ليسلم من الخطأ في الاستنباط، بينما القواعد الفقهية: مبنية على الجمع بين المسائل الفقهية المتشابهة فيما بينها، فكل مجموعة من الأحكام الفقهية يجمعها ضابط فقهي يربطها فهي قاعدة فقهية، وذلك كقواعد الملكية في الشريعة، وقواعد الضمان، وقواعد الخيارات، وغير ذلك[١].

وقد اختلفوا فيها: هل الأولى عدُّها من قبيل الدراسة الفقهية أم الأصولية أم جعلها فنًا مستقلاً، ولا يحتمل المقام تفصيل المقال ولكن يكفينا أن نبين هنا أمرين:

أحدهما: أن الخلاف في عدِّها من أصول الفقه أو من الفقه مبني على الفصل بين الفقه والأصول، وقد بينا أن الصحيح أن الأصول والفقه لا ينفصلان، وإذا كانت القواعد الفقهية لا تخرج عنهما فهي أيضًا لا تنفك عنهما.

والثاني: أن صنيع السعدي هنا قد يفيد أنه يختار كون القواعد الفقهية من أصول الفقه، حيث جعلها ضمن رسالته في أصول الفقه، واستفتح الفصل

(١) انظر مزيدًا من البيان في: «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة (ص١١، ١٢)، وقد اعتبرها الشيخ أبو زهرة من قبيل الدراسة الفقهية لا الأصولية.

● فمنها: «اليقينُ لا يزولُ بالشكِّ»: أدخلوا فيه من العبادات والمعاملاتِ والحُقُوقِ شيئًا كثيرًا، فَمَنْ حَصَلَ لَهُ الشكُّ في شيءٍ منها رَجَعَ إلى الأصلِ المُتَيَقَّنِ(٦٥) .

الخاص بها بقوله: «وأخذ الأصوليون من الكتاب والسنة أصولاً كثيرة. . .» فجعل القواعد الفقهية من عمل الأصوليين، وإن كنت أغلِّب أن الأمر ليس كذلك، وإنما اعتبر القواعد الأصولية من عمل الأصوليين لما ذكرناه في المقدمات من أنه يرى أن الأصولي الحق هو الفقيه وأن الفقيه هو الأصولي.

وأكثر هذه القواعد قد شرحها المؤلف في رسالته «القواعد والأصول الجامعة»[١] ، ورسالة: «القواعد الفقهية»، ولذا سنقتصر هنا على بعض الحواشي اليسيرة، خاصة أن المؤلف هنا أيضًا قد فسَّر معظم هذه القواعد.

(٦٥) قاعدة: «اليقين لا يزول بالشك» من القواعد الكبرى التي يرجع إليها الفقه كله، فقد ذكر السيوطي وغيره أنها إحدى القواعد الفقهية الخمس التي انبنى عليها الفقه[٢] .

ومن أمثلة هذه القاعدة: أن من تيقن أنه على طهارة ثم شك: هل أحدث أم لا؟ فالأصل بقاء طهوريته لأنها يقين، والحدث فيه شك، لذا لا يزول به اليقين، ومن شك هل صلى ركعتين أو ثلاثًا؟ بنى على الأقل لأنه يقين ولم يعتبر بالثلاثة لأنها من الشك، وهكذا يقال في كل ما فيه عدد من العبادات فإن المتيقن هو الأقل والزيادة من الشك، ونظائر هذه القاعدة كثيرة.

---

(١) ومعظم الأمثلة التي نوردها في شرحنا مأخوذة من هذه الرسالة إلا ما عزوناه إلى غيرها.

(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (ص٨).

• وقـالوا: «الأصلُ الطهارةُ في كلِّ شـيءٍ، والأصلُ الإباحةُ؛ إلا مـا دلَّ الدليلُ على نجاسته أو تحريمه».

و«الأصلُ براءةُ الذِّمَمِ من الواجبـاتِ ومن حقوقِ الخلقِ حـتى يقومَ الدليلُ على خلاف ذلكَ».

و«الأصلُ بقاءُ ما اشـتغلَتْ بهِ الذِّمَمُ من حُقوقِ اللَّهِ وحـقوقِ عبادِهِ حـتى يُتَيَقَّنَ البراءةَ والأداء».(٦٦) .

---

(٦٦) هذه القـواعـد كلها من باب واحـد، فـهي ترجع إلى مـا يسـميـه الأصوليون: «الاستصحاب»، ولذا نقف عندها وقفة لأهمية الاستصحاب في ذاته.

وهو في الأصل مـشتق من «الصحـبة»، وهي تعني مـداومة الاقـتران بين الأخلاء، ومنها سمى الصاحب صاحبًا.

وهذا المعنى ملحوظ في الاستصحـاب عند الأصوليين، فإنهم يقصدون به أن ما تحقـق وجوده في الزمان الماضي فإنه يسـتلزم بقاءه في الزمان المستـقبل ويسمى الوجود الأصلي، وكذلك ما تحقق عدمه في الماضي فإنه يستلزم عدمه في المسـتقـبل، ويسـمى العدم الأصلي، فكـل من العدم الأصلي والوجـود الأصلي يُسْتَصحب ويستدام حكمه حتى يأتي دليل ينقله عن الأصل[١] .

هذا هو معنى الاستصحـاب، وهذا المعنى ملحوظ في كل ما ذكره المؤلف هنا، وهو ما نبينه في كل جزئية منها:

ـ **أما قاعدة:** «الأصل في الأشياء الطهارة، والإباحة إلا ما دل الدليل على

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٤/ ١٢٧)، و«الإرشاد» للشوكاني (ص٢٣٧).

....

نجاسته أو تحريمه» فمبناها على استصحاب الطهارة لأنها هي الأسبق والأغلب، والنجاسة شيء عارض، فالطهارة ثابتة للأشياء دون حاجة إلى دليل بل بمجرد استصحاب الأصل، وأما النجاسة فتحتاج إلى دليل؛ لأنها ناقلة عن الأصل، وكذلك يقال في الإباحة: فإن كل شيء على أصل الإباحة لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة: ٢٩]، فمن حرم شيئًا فعليه دليل وأما الإباحة فيكفي فيها الاستمساك بالأصل.

ـ **وأما قاعدة**: «الأصل براءة الذمم من الواجبات، ومن حقوق الخلق حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك» فالبراءة هنا: معناها الخلوّ والفراغ، والذمم جمع ذمة، ومن معانيها: العهد والحرمة والحق والأمان والضمان[١]، وهي هنا بمعنى الضمان والعهد، يقال: ذمتي رهينة بكذا، أي: ضماني وعهدي رهنٌ في الوفاء به، فجُعلَت الذمة في الإنسان محلاً للمطالبة بالحقوق والواجبات لأن ذلك يكون لازمًا للإنسان بحكم عهده وضمانه أن يلتزم بما عليه، ولذا جرت عبارة «براءة الذمة» إذا لم يكن على الإنسان حق يؤديه، وعبارة: «اشتغال الذمة» إذا كان على الإنسان بعض الحقوق.

ومعنى القاعدة: هو أن الأصل في ذمة الإنسان أنها خالية من الواجبات والحقوق حتى يثبت انشغالها، فمن ادَّعى على آخر حقًا فعليه الإثبات لأن الأصل أنه بريء من هذا الحق حتى يقوم الدليل على ثبوت الحق عليه.

ـ وأما قاعدة: «الأصل بقاء ما اشتغلت به الذمم من حقوق اللَّه وحقوق عباده حتى يتيقن البراءة والأداء» فهذه تفهم في ضوء التي قبلها، فإن تلك

---

(١) انظر: «لسان العرب» مادة (ذ م م).

• ومنهـا: أن «المشقـة تجلبُ التـيسـيرَ». وبَنَوْا علـى هذا جمـيعَ رُخَصِ السفـرِ والتخفيفَ في العباداتِ والمعاملاتِ وغيرِها(٦٧).

• ومنها: قولُهم: لا واجبَ مع العجزِ، ولا مُحَرَّمَ مع الضرورةِ»(٦٨) : فالشارعُ

تنبني على استصحاب العدم، وأما هذه فـتبنى على استصحاب الوجود، فإن من بلغ مالـه النصاب وحال عليـه الحول فـقد صارت الزكـاة واجبـة عليه، ويُسْتَصْحب اشتغال ذمـته بأداء الزكاة حتى يؤديها، فإذا ادُّعيَ عليه أنه لم يؤدِّ الزكـاة كان هو المطالب بإثبـات الأداء وليس المُدَّعي، والفـرق بين هذه والتي قبلها يتبين بما ذكرناه أولاً من أن الاستصحاب نوعان، وجودي وعدمي.

(٦٧) وهذه القاعدة أيضًـا من قواعد الفقه الخمس الكليـة التي يرجع إليها الفقه كله، وهذه القاعدة دلت عليها نصوص شـرعية كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة:٢٨٦]، وقوله سبحانه: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله جل وعلا: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [الحج:٧٨].

ومن فروع هذه القـاعدة: العفـو عن اليسيـر من طين الشوارع ولو ظننت نجاستهـا، والرجوع إلى الظن في تطهير الأشيـاء إذا لم يمكن اليقين، وإباحة الميتة للمضطر، وإباحة ما تدعو إليه الحاجة، وغير ذلك كثير.

(٦٨) هذه القاعدة تتـفرع عن التي قبلها، وهي من أركان قـاعدة المصالح والمفـاسد، وهي ذات شـقين: أحدهمـا يتعلق بالواجـبات، وهو قـوله: «لا واجب مع العـجز»، والآخر يتـعلق بالمحرمـات، وهو قوله: «لا مـحرم مع ضرورة»، فـالتيسـير شمل الواجب والمحـرم، فإن طرفي الإيجاب والتـحريم متضافران على تحقيق المصلحة ودفع المفسدة عن الخلق.

لم يوجبْ علينا ما لا نقدرُ عليهِ بالكُلِّيَّةِ، وما أوجبَهُ من الواجباتِ فعجزَ عنهُ العبدُ سقطَ عنهُ(٦٩)، وإذا قَدَرَ على بعضهِ وجبَ عليهِ ما يَقْدِرُ عليهِ وسقطَ عنهُ ما يعجزُ عنهُ(٧٠)، وأمثلتُها كثيرةٌ جدًا.

---

(٦٩) **المعنى**: أن اللَّه تعالى لم يشرع من الأصل شيئًا لا يستطيع العباد فعله بالكلية، فهذا ممتنع أصلاً لقوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة:٢٨٦]، وأما العجز أو المشقة فهي تعرض لبعض الناس في بعض الأحيان فهي من عوارض المكلفين لا من عوارض التكليف نفسه إذ التكليف لا مشقة فيه، ومع ذلك فإن اللَّه تعالى جعل هذا العجز أو المشقة التي تقع للمكلف ذات أثر في التكليف نفسه، فأسقط عنه ماعجز عنه عفوًا ورحمة وبرًا بعباده إنه هو البر الرحيم، فلم يعزل سبحانه أحكامه الشرعية التي هي الأمر والنهي عن أحكامه الكونية التي هي القضاء والقدر، فإن الإمكان والعجز مرجعه إلى القضاء والقدر، وهذا تمام الحكمة وكمال الرحمة(١).

(٧٠) **معنى هذا**: أن الإسقاط يُقَدَّر بحسب العجز، فإذا عجز عن العبادة كلها سقطت كلها: كالعاجز عن الصوم فإن الصوم لا يتجزأ، ومن عجز عن بعض العبادة سقط عنه ما عجز عنه وبقي ما يقدر عليه في حكم الوجوب، وهذا معنى قول الفقهاء: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أن: القدر الميسور من العبادة لا يسقط بسقوط المعسور منها، ولهذا من عجز عن الصلاة قائمًا لم

---

(١) فإنه سبحانه لو شاء لقصر التيسير على ذات الشرائع، فإنها يسيرة في ذاتها دون اعتبار ما يعرض للمكلف من أمور قدرية خاصة تعتريه في بعض الأوقات أو تعتري بعض المكلفين: كالمرض والسفر وفقد الماء وغير ذلك من أمور قدرية، ولكنه تبارك وتعالى جعل ذلك مسقطًا لما عجز عنه الإنسان مع أنه شيء قدري وما هو شرعي، إلا إن الذي قدَّر هو الذي شرع فما كان لشرائعه أن تعارض مُقَدَّراته ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك اللَّه رب العالمين﴾ [الأعراف: ٥٤].

وكذلكَ ما احتاجَ إليه الخلقُ لم يُحَرِّمْـه عليهمْ، والخبائثُ التي حرَّمَهَا إذا اضْطُرَّ إليها العبـدُ فلا إثمَ عليه(٧١) : فالضروراتُ تبيحُ المحظورات الراتبة والمحظورات العارضةَ، و«الضرورةُ تُقَدَّرُ بقَدْرِها» تخفيفًا للشرِّ، فالضـرورةُ تبيحُ المحرماتِ من المأكلِ والمشاربِ والملابسِ وغيرها.

تسقط عنه جـالسًا، ومن عجـز عن تغييـر المنكر بيده لم يسـقط عنه التغيـير باللسـان، ومن لم يقدر على الكفـارة الأشد في اليـمين والظهار وغـير ذلك وجبت عليه التي تليها. . وهكذا.

(٧١) هنا يشرح المؤلف ما يتعلق بالشق الثـاني من القاعدة: «لا محرَّم مع الضرورة» وقد رتبه على نسق الكلام في الشق الأول المتعلق بالواجبات:

فكما أن اللَّه تعـالى لم يوجب في الأصل إلا ما هو ممكن في ذاته فكذلك لم يحرم سـبحانـه من الأصل شيئًـا يحتاج إليـه الخلق، وإنما حرَّم الخـبائث الضارة، فكان ذات التحريم منفعة للعبـاد إذ يكفُّهم عن الخبائث التي توقعهم فيها شهواتهم الفاسدة وأنفسهم الأمارة.

وكما أنه تعالى جعل العوارض القدرية من المرض والعـجز وغير ذلك سببًا في إسقاط الواجبات فكذلك جعلها مبيحة للمحرمات.

وكمـا كان إسقاط الـواجبات يُقَدَّر بحـسب العجز نفـسه، فإذا عـجز عن العبادة كلها، سقطت كلها وإذا عجز عن بـعضها لم يسقط عنه ما قدر عليه - فكذلك الاضطرار إلى المحـرم يقدر بحـسب الاضطرار، وهذا معنى قـاعدة: «الضرورات تقـدَّر بقدرها» أي: إنه متى اندفعت الضـرورة وجب الانكفاف، فلا يجـوز الإسراف في تعـاطي المحرم عند الضرورة، وإنما يقـتصـر على ما يدفع الضرورة، ويتحاشى ما زاد على ذلك.

● ومنهـا: «الأمورُ بمَقَاصِـدِها»(٧٢): فيـدخلُ في ذلك العباداتُ والمعـاملاتُ

تنبيه:

اعلم أن قـاعدة: «لا واجب مع العـجز»[1] تقابل قاعـدة: «لا محرم مع الضـــرورة»[2]، وكذلك قاعـدة: «الميسور لا يسقط بالمعســور» تناظر قاعدة «الضـرورة تقدر بقـدرها»، إلا أن الأولى تتعلق بالواجـبات والثـانية تتـعلق بالمحرمات.

(٧٢) هذه القاعدة هي أجل قواعد الدين عمومًا والفقه خصوصًا، فقد قال ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكـل امرئٍ مـا نـوى**»[3]، قـال الشافـعي ـ رحمه اللَّه ـ: يدخل في هذا الحديث ثلث العـلم، فجعلها ثلث العلم كله، وأما الفقه فهي معدودة من قواعده الخمس الكبار التي يرجع إليها الفقه كله.

وعظمـة هذه القـاعـدة تتجلـى في أنها أصـل صلاح الأعـمـال الظاهرة والباطنة، فقد تضمنت سبب قبول كل عمل وصحته.

والنية لها مرتبتان:

إحداهما: تمييز العادة عن العبادة: فإن الإنسان لو ترك الطعام والشراب من الفجر إلى الليل على سبيل العـادة بدون نية العبادة لم يكن صائمًا، إذ لا بد من نية التقرب إلى اللَّه بذلك حتى يكون العمل عبادة.

الثانية: تمييز العبادات بعضها عن بعض: فإن فريضة الصبح ركعتان، وسنة الفجر ركعتان، والتمييز بينهما يكون بنية المصلي.

---

(١) وقد يعبر عنها بـ«الوجوب يتعلق بالاستطاعة».

(٢) وهي نفسها قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات».

(٣) رواه البخاري ـ الحديث الأول في الصحيح وأطرافه، ومسلم (حديث رقم ١٩٠٧).

وتحريمُ الحِيَلِ المحرَّمة مأخوذٌ منْ هذا الأصلِ(٧٣).

وانصرافُ ألفاظِ الكناياتِ والمحتملاتِ إلى الصرائحِ مأخوذٌ منْ هذا الأصلِ(٧٤)، وصورُها كثيرةٌ جدًا.

ومن مراتب النية: الإخلاص: وهو قدر زائد عن مجرد نية العمل، فلا بد من نية نفس العلم والمعمول له وهو اللَّه تبارك وتعالى.

(٧٣) الحيل المُحرَّمة: هي المسالك التي يضعها من قل دينه من المنتسبين إلى الفقه بقصد إسقاط حق أو تسويغ محرم أو إسقاط شرط من الشروط الشرعية بحيث يكون متبعًا للشريعة ظاهرًا وهو مخالف لها باطنًا، وذلك كأن يهب ماله لزوجته قرب حلول الحول، لئلا يؤدي الزكاة، أو يكتب عقد بيع ببعض أملاكه لبعض الورثة دون بعض بقصد إيثاره على غيره، وزواج المحلل من هذا النوع لأنه لا ينوي مقصود الزواج وإنما ينوي تحليل الزوجة لزوجها الأول بعد أن حرمت عليه.

وكل هذه الصور محرمة، وتحريمها مأخوذ من قاعدة: «الأمور بمقاصدها» كما ذكر المؤلف، لأن الأعمال بالنيات، ولما كانت نيته الباطنة مخالفة مقصود الشارع، مع أن ظاهر عمله موافق للشرع كانت العبرة بنيته وكان فعله محرمًا، وهذا مثال بَيِّنٌ لأثر قاعدة «الأمور بمقاصدها» في الأعمال.

(٧٤) هذا مثال آخر لأثر القاعدة السابقة في الأحكام الشرعية، حيث يذكر ـ رحمه اللَّه ـ أن كل لفظ بدر من صاحبه على سبيل الكناية أو الاحتمال فإن المرجع في تفسيره هو ما صرح به قائله من حقيقة قصده، فلا يجوز أن يُحَمَّل كلام أحدٍ من الناس أحد المعنيين اللذين يحتملهما كلامه إذا صرح هو أنه قصد المعنى الآخر، ولهذا فمن قال لزوجته أنت عليَّ حرام،

● ومنها: «يُختارُ أعلى المصلحتينِ، ويُرْتكَبُ أخفُّ المفسدتينِ عندَ التزاحُمِ». وعلى هذا الأصْلِ الكبيرِ ينبني مسائل كثيرة، و«عند التكافؤ فدرءُ المفاسدِ أولى من جلب المصالح»(٧٥) .

فكلامه يحتمل حرمة المتعة بها (وهذا يفيد الطلاق)، ويحتمل حرمة إيذائها، فإذا صرح بأنه نوى المعنى الثاني لم يقع الطلاق، وهذا معنى ما ذكره المؤلف من أن ألفاظ الكنايات والمحتملات تنصرف إلى الصرائح.

(٧٥) قاعدة «المصالح والمفاسد» من كبريات قواعد الدين، فإن مبنى الشريعة على تحصيل المصالح ودفع المفاسد ومن أجلِّ من عنى ببيان هذا الأصل الجليل وجعله عماد الشريعة ولبّ الفقه وأساسه كلٌّ من الإمام عز الدين بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، والإمام الشاطبي في «الموافقات»، والإمام ابن تيمية في مواضع شتى من كتبه[١].

وللقاعدة شعب كثيرة قد فُصِّلَت في الكتب المذكورة، أما هنا فقد ذكر السعدي جانبًا مهمًا من قاعدة المصالح والمفاسد، وهو أنه متى وجدت مصلحتان متعارضتان بحيث لو فعل إحداهما فلا بد أن يترك الأخرى فتقدم المصلحة الكبرى، والعكس في المفاسد: لو تعارضت مفسدتان بحيث لا بد من حصول إحداهما فهنا ترتكب المفسدة الأخف، وهذا من باب تكثير الخير بقدر الإمكان وتخفيف الشر بقدر الإمكان.

وأما إذا حصل التكافؤ والتساوي بين فعل المصلحة وترك المفسدة فهنا يكون دفع المفاسد هو الأولى من جلب المصالح.

---

(١) وقد جمعت مادته في المقاصد في قاعدة كبيرة طبعت مع ثلاث قواعد أخرى، وقد نشرتها بعنوان: «فصول في أصول الفقه».

• ومن ذلك: قـولُـهُم: «لا تتمُّ الأحكـامُ إلا بوجـودِ شُـروطِهـا وانتـفـاء موانِعـها»(٧٦). وهذا أصلٌ كبيرٌ بُنِيَ عليهِ من مسـائلِ الأحكامِ وغيرِها شيءٌ كبيرٌ: فمتى فُقِـدَ شرطُ العـبادةِ أو المعاملـةِ أو ثبوتِ(٧٧) لحقـوقٍ لم تَصِـحَّ ولم تَثْبُتْ،

ومن فـروع هذه القاعـدة: أن الواجب يقدم على المسـتحب عند التزاحم، وأقوى الواجبين أو المسـتحبين يقدم على الآخر، كما يُتَـحمَّل أخف المحرمين إذا تعـارضـا وكـان لا بد من ارتكاب أحـدهـمـا، ومن أمـثلة تقـديم أولى المصلحتين: تـقديم طاعة المرأة لزوجـها على طاعتـها لأبويهـا وتقديم السنن المؤكدة على السنن غير المؤكدة، ويقدَّم طلب العلم على صلاة ركعتين السنة، ومن أمثلة تقـديم أخف المفسدتين: مـا فعله الخضـر من تقديم خرق السـفينة على غصبها، وتقـديم مفسدة أكل الميتة للمضطر على مـفسدة الموت جوعًا، وهذا كله.

(٧٦) سبق بيان معنى الشرط والمانع بعد الكلام عن الأحكام التكليفية[١]، وقد بينا أن الشرط إذا فُـقِد فُقِد الحكم كالوضوء بالنسـبة للصلاة، إذ لو عدم الوضوء عـدمت الصلاة، والمانع هو الذي يمنع وقـوع الحكم كالحـيض، فإنه مانع من الصلاة.

ومعنى القاعدة: أن الحكم الشرعي لا يثبت بمجرد النص المُثبِت له، بل لا بد من وجود شروط وانتـفاء موانع، فبوجود الشروط يثـبت الحكم، وبانتفاء الموانع يندفع عنه البطلان، وهذا أصل عام يستوفي معظم أحكام الشريعة.

(٧٧) «ثبوتِ»: كذا بالكسر لكونها معطوفة على المضاف إليه وهو العبادة، وبه يظهر المعنى؛ إذ تقدير العـبارة هكذا: «فمتى فقد شـرط العبادة أو شرط

---

(١) راجع ما جاء ص (٧٤، ٧٥).

وكذلك إذا وُجِدَ مانعُها لم تَصِحَّ ولم تَنْفُذْ(٧٨) .

وشُروطُ العبادات والمعامَلات: كلُّ ما تتوقفُ صحتها عليها، ويَعْرَف ذلك بالتَّتبُّعِ والاستقراءِ الشرعي(٧٩) .(٨٠) .

المعاملة، أو شرط ثبوت الحقوق»، فاستغنى بالعطف عن تكرار كلمة «شرط» .

(٧٨) معنى النفوذ: صحة العمل وترتب آثاره عليه، يقال: هذا بيع نافذ أو عقد نافذ: أي: صحيح صالح لترتب آثاره عليه من ملكية كل من الطرفين لما احتازه .

(٧٩) الاستقراء طريق من طرق الاستدلال، وكثير من قواعد أصول الفقه والقواعد الفقهية بنيت على الاستقراء، يقول الغزالي في تعريفه، والتمثيل له: «أما الاستقراء فهو عبارة عن تَصفُّح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، كقولنا: الوتر ليس بفرض لأنه يؤدَّى على الراحلة، فيقال: لم قلتم: إن الفرض لا يؤدَّى على الراحلة؟ فقلنا: عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدَّى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدَّى على الراحلة»[١] .

(٨٠) يقصد التتبع والاستقراء، فهذا اختصار للجملة قبله، والمراد هنا: استقراء النصوص الشرعية وتتبعها في كل مسألة بحيث تستخرج منها الشروط الشرعية لكل حكم من أحكام الشريعة وكذلك الموانع .

---

(١) «المستصفى» (١/ ٦٢)، وانظر مزيداً من البيان في «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (٩٤٥).

والحَصْرُ: إثباتُ الحُكمِ في المذكورِ ونَفْـيُهُ عمَّا عَدَاهُ: فيُسْتَفادُ من حَـصْرِ الفقهاءِ شُروطَ الأشياءِ وأُمورَها ـ أنَّ ما عَدَاها لا يَثْبُتُ له الحكمُ المذكورُ(٨١) .

● ومنْ ذلكَ: قولُهُم: «الحكمُ يدورُ مع عِلَّتِه ثُبـوتًا وعَدَمًا»(٨٢) ، فالعللُ التـامَّةُ

---

(٨١) أي: إن معـرفة شروط العبـادات والمعاملات هي من الأمور الميـسرة بناء على ما قام به الفقهاء من تتبع النصوص الشرعية وحصر الشروط الخاصة بكل حكم فإذا علمت أن الفـقهاء قد جـعلوا لصحة النذر مثـلاً ثلاثة شروط فقـد علمت أن النذر لا يصح إلا باستيـفائها جمـيعًا دون التفـريط في شرط منها.

[فائدة]:

ذكر السعدي ـ رحمه اللَّه ـ أن من فـوائد هذه القاعدة فهم نصوص الوعد والوعيد، إذ قـد ورد في بعض النصوص الوعد بالجنة على أعـمال لا تكفي وحدها لدخول الجنة بل لا بد من الإيمان وأعمـال أخر لها، وكذلك ورد في نصوص أخرى ترتيب دخـول النار أو الخلود فيها على أعمال لا تسـتقل بهذا الحكم، بل لا بد من وجود شروطها وانتفاء موانعها(١) .

وعلى هذا فإذا ورد في بعض النصوص أن اللَّه يغفـر الذنوب جميعًا علمنا أن هذا لا بد فيـه من وجود شرط وهو الإيمان وانتـفاء مانع وهو الكفر كـما دلت عليه نصـوص أخرى، وكذلك وردت بعض النصوص بأن اللَّه لا يـغفر الشـرك والكفـر وهذا له شـرط وهو أن يموت على ذلك، وله مـانع وهو أن يُسلم، فإذا وجد هذا الشرط وانتفى هذا المانع لم يُغْفَر له.

(٨٢) أي: إذا ثبتت العلة ثبت حكمها، وإذا عُدِمت العلة عُدم الحكم كما

---

(١) انظر: «القواعد والأصول الجامعة» للعلامة السعدي (ص ٢٢، ٢٣) (القاعدة الثانية).

التي يُعْلَمُ أنَّ الشارعَ رتَّبَ عليها الأحكامَ ـ متى وُجِدَتْ وُجِدَ الحُكْمُ، ومتى فُقِدَتْ لم يَثْبُتْ الحُكْمُ(٨٣) .

سيبينه .

(٨٣) المراد بهذه القاعدة الجامعة المحيطة بكل الأحكام الشرعية أو بجُلِّها: أن الأحكام الشرعية من إيجاب واستحباب وتحريم وكراهة وإباحة تنبني على عللها، فمتى وجدت علة الإيجاب كان الحكم الوجوب، ومتى وجدت علة التحريم كان الحكم هو الحرمة، وهكذا، وقد سبق بيان معنى العلة وشروطها في الكلام عن القياس[1] .

وفائدة هذه القاعدة أن يعلم أن الشارع متى حرَّم أو أوجب فإنما ذلك لحكمة لا لمجرد الأمر والنهي، وهذه الحكمة قد تُعْلَم وهذا كثير، وقد لا تُعْلَم، فأما التي لا تُعلم فمثل الأمور التعبدية: كمواقيت الصلوات، وأعداد الركعات في كل صلاة وغير ذلك، وأما التي تعلم فكثيرة. وهذه الحكمة يستدل عليها بالعلة كما بيناه في الموضع المشار إليه.

وإذا علم ذلك انبنى عليه فهم مراد الشارع في الأحكام المعللة، وأن الحكم ليس مقصورًا على المذكور في النص وإنما يلحق به في الحكم كل ما شاركه في العلة، وهذا معنى دوران الحكم مع العلة، فمثلاً: قد عُلِم أن الشارع حرم أنواعًا من البيوع وأن الحكمة من تحريمها دفع الغَرَر، فلا يقال: إن الحكم مقصور على هذه البيوع المذكورة، وإنما يلحق بها في الحكم أي نوع من البيوع وجد فيه معنى الغرر ولو كانت من البيوع المستجدة التي لم تعرف في عهد النبي ﷺ ، وهذا المعنى قد فصَّلناه في الكلام عن القياس، وإنما

---

(١) راجع «المسألة التاسعة» من مسائل القياس.

• ومِنْ ذلكَ: قـولُهُـم: «الأصْلُ في العبـادات الحَظْرُ إلا مـا وَرَدَ عن الشّـارعِ تَشْريعُهُ، والأصْلُ في العادات الإباحةُ إلا ما وَرَدَ عن الشّارعِ تحريمُهُ»(٨٤).

لأنَّ العبـادةَ: ما أَمَرَ به الشَّـارعُ أَمْرَ إيجـابٍ أو استحبَابٍ، فمـا خَرَجَ عَنْ ذَلكَ فليسَ بعبادةٍ(٨٥)، ولأنَّ اللَّهَ خلقَ لنا جميعَ ما على الأرضِ لننتفعَ به بجميعِ أنواعِ

أوجزنا هنا ما يختص بالقاعدة.

(٨٤) هذه القاعـدة من قواعـد الاستصـحاب[١]، وهي ذات شـقَّـيْن: أحدهمـا: يتعلق بحكم العـبادات التي يُتَقَـرَّب بها إلى اللّه، والآخـر يتعلق بحكم الأقوال والأفعال المعتادة التي تصـدر بحكم الطبيعة البشرية، وهي التي سماها: «العادات»، وسيشرح هنا كلاً من هذين الشقين:

(٨٥) **هذا بيـان الشق الأول:** وهو أن الأصل في العبـادات الحظر، والحظر هو التحريم، وقد بين هنا معنى العـبادة، وكلمة «الأصل» هنا بمعنى الغالب، أي أن الغالب فيما يتخذه الناس شـرعة أنه حرام لأنه أما بالهوى وإما باتخذا الأحبار والرهبـان والسدنة آلهة **يشرعون لهم**، وإما بابتـداع أمور ما أنزل اللّه بها من سلطان، لما كان هذا هو الغـالب على الخلق كان الأصل في العبادات التحـريم إلا ما ورد عن الشارع تشريـعه، فلا يجوز أن يقـال: هذا حلال أو حرام أو مستحب أو مكروه إلا ببـرهان من الشرع، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ**﴾ [النحل:١١٦]، وقـال ﷺ: «**من أحدث في أمـرنا هذا ما ليس منه فـهو ردٌّ**»[٢] فمن لم يأتِ ببـرهان شرعيّ كان قوله هدراً.

---

(١) راجع التعليق رقم (٦٦).

(٢) رواه البخاري (حديث ٢٦٩٧)، ومسلم (حديث ١٧١٨).

الانتفاعات إلا ما حرَّمه الشَّارعُ علينا(٨٦) .

• ومِنْها: «إذا وُجِدَتْ أسبابُ العباداتِ والحُقُوقِ ثَبَتَتْ ووَجَبَتْ إلا إذا قارنَهَا المانعُ»(٨٧) .

---

(٨٦) **هذا بيـان الشق الثـاني:** وهو أن الأصل في العادات الإباحـة، فهي عكس العبـادات، لأن العادات أغلبـها مبـاحٌ إلا ما ورد عن الشـارع تحريمه، لقوله تـعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البـقـرة: ٢٩]، وغيـر ذلك.

• وثمرة هذه القاعدة بشقَّيْها: أنه إذا كان الفعل من جنس العبادات توقفنا عن العمل حتى نجد دليلاً على المشروعية، وإذا كان الفعل من جنس العادات عملنا حتى نجد دليلاً على التحريم.

(٨٧) هذه القاعـدة مكملة لقاعـدة: «لا تتم الأحكام إلا بوجود شـروطها وانتفاء موانعها»[١] ، فإن الحكم كما يتم بوجود شروطه وانتفاء موانعه فإنه لا يوجد أصلاً إلا بوجود سببـه، والسبب هو المعرِّف للحكم الشرعي وهو الذي إذا وجد وُجِد الحكم، وإذا عُدِم عُدِم الحكم[٢] .

ومثـال اجتمـاع الثلاثة: صلاة الظهر، فإن سببـها هو دخول الوقت، وهو الزوال، ومن شروطهـا الطهارة، ومن مـوانعها الحـيض، فإذا وجـد سببـهـا وتحققت شروطها وانتفت موانعها فقد وجبت وثبتت.

وكما يكون ذلك في العـبادات يكون في المعاملات والعقود والحـقوق فإن لكل منها أسبابًا وشروطًا وموانع، فتجرى عليها القاعدة المذكورة.

---

(١) وقد شرحناها في التعليق رقم (٧٦).

(٢) وقد شرحنا معنى كلٍّ من السبب والشرط والمانع عقب الكلام عن الأحكام التكليفية.

● وَمِنْهَـا: «الواجبـاتُ تَلْزَمُ المُكَلَّفين ـ والتكليفُ يكونُ بالبُلُوغِ والعَـقْلِ ـ والإتلافاتُ تجبُ على المُكَلَّفين وغيرِهِمْ».

فمتى كان الإنسانُ بالغًا عاقلاً وَجَبَتْ عليه العباداتُ التي وُجُوبُها عامٌّ، وَوَجَبَتْ عليه العباداتُ الخاصَّةُ إذا اتصف بصفات مَنْ وَجَبَتْ عليهِمْ بأسبابِها، والناسي والجاهلُ غيرُ مُؤَاخَذَيْنِ مِنْ جِهَةِ الإثْمِ لا مِنْ جِهةِ الضَّمَانِ في المُتْلَفات(٨٨) .

---

(٨٨) خلاصة هذه القاعدة: أن المكلَّف وهو من يوصف بالبلوغ والعقل يلزمه أداء الواجبات التي أوجبها اللَّه عليه، كما يجب عليه أداء الحقوق للخلق وضمان ما يُتْلفه، وأما غير المكلف فلا يلزمه أداء الواجبات ولكن يلزمه ضمان المُتْلَفات، فإن الصبي الذي لم يبلغ لا تجب عليه العبادات ولكن إذا أتلف مالاً وجب أن يضمنه، وكذلك لو قتل خطأً وجبت الدية، وفي هذا ينوب عنه وليُّه، وهذا في الحقوق المالية خاصةٍ لإمكان أدائها بواسطة الولي، ولتعلقها بحقوق آدميين، وأما العقوبات كالقصاص وغيره فإن الصبي لا يصلح لذلك، إذ إن فعل الصبي لا يوصف بالتقصير فلا يتصور معنى الجناية في حقه، كما أن هذا الحق لا يحتمل أن ينوب عنه وليه في أدائه وإلا كان ظلمًا للولي"[1] . وكلٌّ من الناسي والجاهل يلحقان بالصبي في سقوط الإثم إن فرطا في الواجبات لرفع الإثم عنهما وفي ضمان المُتْلَفات كما بيناه في حق الصبي، فإن الإتلاف يستوي فيه المتعمد والجاهل والناسي، وهذا شامل لإتلاف النفوس المحترمة والأموال والحقوق»[2] .

---

(١) انظر: «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور زيدان (ص ٩٥، ٩٦).

(٢) «القواعد والأصول الجامعة» للسعدي.

فصل [٩](٨٩)

قولُ الصَّحابيِّ (وهو: مَنْ اجتَمعَ بالنَّبيِّ صلَّى اللَّه عليه وسَلَّمَ مؤمنًا وماتَ على الإيمانِ) إذا اشتهرَ ولم يُنْكَرْ بل أقرَّهُ الصحابةُ عليه ـ فهُوَ إجماعٌ.

[الأدلة المختلف فيها]

(٨٩) بعد أن أورد المؤلف ـ رحمه اللّه ـ طائفة من القواعد الفقهية عاد إلى الكلام عن الأدلة التي يُسْتَمَدُّ منها الفقه، فقد ذكر منها فيما سبق أربعة أدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الأربعة متفق على حجيتها بين الأئمة المعتبرين، دون اعتداد بخلاف غيرهم ممن شذَّ في إنكار بعضها كالإجماع والقياس.

وأما هنا فقد تكلم على نوع واحد من الأدلة المختلف فيها وهو قول الصحابي، وترك الكلام عن غيرها من «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» و«سد الذرائع» و«العرف» و«الاستصحاب» وغيرها من الأدلة التي اختلف فيها الأئمة.

وينبغي أن يعلم أن اختلاف الأئمة فيها لا يحط من قيمتها وأثرها في استنباط الأحكام، بل هي ذات أثر بليغ في توسيع المدارك الفقهية واكتساب الأحكام الشرعية التي لا يتوصل إليها بأحد الأدلة الأربعة المتفق عليها، وهذا يتبين بدليلين:

ـ **أحدهما**: أن هذه الأدلة وإن كان كل منها قد قال به بعض الأئمة وخالف فيه بعضهم فإنه ليس فيها دليل أجمعوا على تركه، ومن جهة أخرى لا يوجد إمام من الأئمة المعتد بهم إلا وقد قال ببعض هذه الأدلة، وعلى هذا فهم وإن اختلفوا فيها تفصيلاً فقد اتفقوا عليها إجمالاً.

فإنْ لَمْ يُعْرَف اشتهارُهُ ولَمْ يخالفْهُ غَيْرُهُ فهُوَ حُجَّةٌ.

فإنْ خالفَهُ غيرُهُ منَ الصَّحابةِ لَمْ يَكُنْ حُجَّةً(٩٠).

ـ **الثـاني**: أن أثر هذه الأدلة في الثروة الفقهيـة كبيـر جـدًا، إذ هي في مجموعهـا تسد ثغرة عظيمة في عملية استنبـاط الأحكام الشرعية، ولا نقدر في هذه العجـالة أن نبين مدى أثر الأدلة المختلف فيها في اسـتنباط الأحكام الشرعية[1] فحسبنا هذه الإشارة.

ولما كان المؤلف ـ رحـمه اللَّه ـ قد اقتـصر على قول الصحـابي دون سائر الأدلة المختلف فـيها فقـد رأينا أن نتبع كلامـه بذكر أهم الأدلة المختلف فيـها بإيجاز بالغ ليتعـرف الدارس على معانيها ولو بصورة إجـمالية، من باب: ما لا يدرك جله لا يترك كله، وباللَّه التوفيق.

[١]
قول الصحابي

(٩٠) ما ذكره الشيخ هنا هو الصحيح واللَّه أعلم، وهو بَيِّنٌ لا يحتاج إلى شرح، وقد قال بمثل هذا التفصـيل الذي ذهب إليه السعدي شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه اللَّه[2].

والأدلة على اعتـبار قول الصـحابي إذا لم يخالفه غـيره كثـيرة ظاهرة من الكتاب والسـنة وأقاويل الأئمة الراسـخين وشهـادة العقل الصحـيح واعتـبار

---

(١) ومن البحوث التي عنيت بيـان هذا الأثر: البحث القيم الذي صاغة الدكـتور مصطفى ديب البُغـا ونال به شهـادة الدكتـوراة من جامـعة الأزهر، وعنوانه: «أثر الأدلة المخـتلف فيـها في الفـقه الإسلامي».

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٤).

....

فتاواهم واجتهاداتهم رضوان اللَّه عليهم، ولنذكر طرفًا يسيرًا في كل منها:

١ ـ **أما دلالة القرآن:** فمثل قوله تعالى: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾ الآية [التوبة: ١٠٠] فأثنى اللَّه على من اتبعهم دون تعيين أمر بعينه، فدل ذلك على أن اتباعهم يشمل اتباعهم في العلم والعمل والآداب وغيرها، ومن أجل ما أوتوه من العلم: الفقه.

٢ ـ **وأما دلالة السنة:** فمثل قوله ﷺ: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[(١)] وهذه الخيرية تشمل العلوم والأعمال، فلا ريب أن الفقه داخل فيها.

٣ ـ **وأما أقاويل الأئمة:** فقد اجتمعت كلمتهم ـ رحمهم اللَّه ـ على أن الصحابة هم أفقه الأمة وأعلمها بعد نبيها ﷺ، ويكفينا مثالاً قول الشافعي ـ رحمه اللَّه: «هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمرٍ استُدْرِكَ به علم واستُنْبِط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا»[(٣)]، وقد قال غيره من الأئمة بنحو ما قال: ولهذا كان الأئمة جميعهم يتحرون أقوال الصحابة قبل أن يفتوا في المسائل.

٤ ـ **وأما شهادة العقل الصحيح:** فلا خلاف أن من ورد النهر أعرف بحقيقة الماء ممن أخذه من السَّقَّائين، وأن الثمرة في البستان أنضر منها بيد البائعين، وأن العادة جارية بأن المعلم كلما كان أمكن العلم كان لطلبته نصيب من

(١) أخرجه الشيخان في غير موضع: منها ما أخرجه البخاري برقم (٢٦٥٢) ومسلم برقم (٢٥٣٥).

(٢) «أعلام الموقعين» (١/ ٨٠).

....

ذلك، ولهذا كانت النفوس أشد ثقة بمن حصَّل الشيء من منبعه من ثقتها بمن تلقاه بالواسطة.

وعلى هذا فكل عقل صحيح يقضي بأن الثقة باجتهادات الصحابة لا يمكن أن تعدل بالثقة فيمن بعدهم، إذ إن الصحابة قد عاصروا التنزيل، وعاينوا التشريع، وعاشوا الوقائع التي نزل فيها القرآن، ورأوا الحوادث التي أفتى فيها سيد المفتين ﷺ وتعلَّموا على أعظم الناس علمًا، فلا جرم كان علمهم وفهمهم وفقههم أكمل وأحكم وأنقى ممن بعدهم، وهذا لا يجوز أن ينكره عاقل.

٥ ـ وأما استقراء فتاواهم والنظر فيما بلغت إليه من الدقة والإحكام: فهاك قولاً جامعًا للإمام ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ بناه على استقراء فتاوى الصحابة ﷺ، وهو من هو في الاستقراء والتحري والإحاطة بأقاويل الصحابة والأئمة في العقائد والأحكام وغيرها. يقول ـ رحمه اللَّه:

«. . وقد تأملت من هذا الباب ما شاء اللَّه، فرأيت الصحابة أفقه الأمة وأعلمها، واعتَبِرْ هذا بمسائل الأيمان والنذر والعتق والطلاق، وغير ذلك، ومسائل تعليق الطلاق بالشروط، ونحو ذلك.

وقد بينت فيما كتبته أن المنقول فيه عن الصحابة هو أصح الأقوال قضاءً وقياسًا، وعليه يدل الكتاب والسنة، وعليه يدل القياس الجلي، وكل قول سوى ذلك تناقضٌ في القياس مخالفٌ للنصوص، وكذلك في مسائل غير هذه: مثل مسألة ابن الملاعنة، ومسألة ميراث المرتد، وما شاء اللَّه من المسائل ـ لم أجد أجود الأقوال فيها إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة، وإلى

....

ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه»[١].

[٢]
الاستحسان

الاستحسان له معنى صحيح ومعنى فاسد:

أما الفاسد: فهو الحكم بالتشهي وبما تستحسنه النفس دون دليل، وليس هذا هو مراد القائلين بالاستحسان، وهذا المعنى هو الذي أنكره القائلون بعدم حجية الاستحسان.

وأما المعنى الصحيح للاستحسان فهو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة»[٢]، ولها تعريفات كثيرة أخرى[٣].

وعلى هذا فالاستحسان خروج عن حكم دليلٍ ظاهرٍ إلى دليلٍ باطنٍ أقوى منه، ولهذا كان الاستحسان من أبواب العلم الدقيقة فلا يقدر عليه إلا الجهابذة من المجتهدين، ولهذا قال محمد بن الحسن في أبي حنيفة: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد»[٤].

ومن أمثلة الاستحسان: أن من وجد شاة غيره أشرفت على الهلاك فإنَّ

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٨٢، ٥٨٣).

(٢) «المذكرة» للشنقيطي.

(٣) انظر هذه التعريفات في «نهاية الاستحسان في التشريع الإسلامي» للدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور (٦٠ ـ ٦٣).

(٤) «أبو حنيفة: حياته وعصره آراؤه وفقهه» للشيخ محمد أبو زهرة (ص ٣٠١).

....

طَرْدَ قاعدة: «تحريم التصرف في ملك الغير بدون إذنه» يقضي بتركها حتى تموت، ولكن هذا معارَض بقاعدة أخرى، وهي «دفع الضرر»، إذ تقضي هذه القاعدة بوجوب ذبحها لدفع الضرر عن صاحبها، ودخول هذه الصورة تحت هذه القاعدة أقوى من القاعدة الأولى، لأن التصرف في ملك الغير إنما حُرِّم لدفع الضرر، فإذا كان عدم التصرف فيه سببًا للضرر جاز التصرف، وهذا هو الاستحسان، إذ قد عَدَلْنا عن حكم دليل ظاهر وهو القاعدة الأولى إلى حكم دليل باطن أقوى منه، وهو القاعدة الثانية.

ومن أَجَلِّ ثمرات الاستحسان: أنه يكبح الغلوّ في اتباع القياس، إذ إن كثيرًا من القائسين يولعون بطرد القياس وإطلاقه دون استثناء، مع أن كثيرًا من المسائل تكون في الظاهر موافقة للأصل المقيس عليه، وعند التدبر تكون أقوى موافقةً لأصل آخر، فوجب إخراجها من أفراد القياس الأول وإلحاقها بالآخر، ولكن المغرقين في القياس لا يستثنون مثل تلك الصور حتى لو كان في الصورة المستثناة نصٌّ يخصها، ولهذا قال أصبغ - رحمه اللَّه من أئمة المالكية - فيما يحكيه الشاطبي: «إن المُغْرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم»[1]. ولهذا يروى عن أبي حنيفة أنه قال: «لا تأخذوا بمقاييس زفر، فإنكم إن أخذتم بمقاييسه حرمتم الحلال وحللتم الحرام» مع أن زفر كان من كبار أصحاب أبي حنيفة، ولكنه كان كثير الطرد لما يظنه من القياس مع قلة علمه بالنصوص[2].

---

(١) «الموافقات» للشاطبي (٤/ ٢١٠).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٤/ ٤٧).

[٣]
المصالح المرسلة

وقد سميت مرسلة، لأن الإرسال هو الإطلاق، يقال: أرسل الفرس: أي: أطلقها، وأصل التسمية بالمصالح المرسلة: أن المصالح ثلاثة:

إحداها: ما شهد لها الشرع بالاعتبار، فوجب اعتبارها.

والثانية: ما شهد لها الشرع بالإلغاء، فوجب إهدارها.

والثالثة: ما سكت عنها الشرع، فهذه هي المرسلة، لأنها مطلقة لم تقيَّد بقيد الاعتبار ولا قيد الإلغاء. أي: لم يرد فيها دليل خاص يثبتها أو ينفيها.

وقد مهد الفقهاء لهذا الأصل ببيان مراتب المصالح فجعلوها ثلاثًا:

الأولى: رتبة الضروريات: وهي ما لا يمكن الاستغناء عنها، وهذه تتضمن حفظ الأصول الخمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذه الرتبة إذا فقدت اختل النظام وفسد حال الناس في دينهم ودنياهم.

الثانية: رتبة الحاجيات: وهي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير ورفع الحرج وهي أقل من رتبة الضرورات، وإذا فقدت هذه الرتبة وقع الناس في المشقة والحرج.

الثالثة: رتبة الكماليات والتحسينات: وهي الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات والمعاملات.

فإذا علم ذلك فإن الأخذ بالمصلحة المرسلة عند القائلين به[١] يرجع إلى حفظ أمر ضروري في الدين أو رفع حرج لازم، فهي تُراعَى في رتبة

(١) وأشهر من قال بالمصالح المرسلة: الإمام مالك ـ رحمه اللَّه.

....

الضروريات ورتبة الحاجيات دون رتبة التحسينات[١].

ويشترط للأخذ بالمصلحة المرسلة ثلاثة شروط:

أحدها: أن تكون ملائمة لقصد الشارع لا مجرد الأذواق والعقول.

الثاني: أن تكون في الأمور العملية المعقولة المعنى، فلا مدخل لها في التعبدات.

الثالث: أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري أو حاجيٍّ كما بيَّنا، فليس فيها ما يرجع إلى مجرد التزيين والتقبيح البتة[٢].

وقد ذكر الشنقيطي أن مالكًا ـ رحمه اللَّه ـ قد استدل على حجية المصالح المرسلة بإجماع الصحابة[٣]، وذكر الشاطبي من أمثلة المصالح المرسلة: اتفاق الصحابة على جمع المصحف مع أنه ليس ثَمَّ نص على جمعه وكَتْبه، واتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين، وقضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصُّنَّاع، كما ذكر ـ رحمه اللَّه ـ أمثلة أخرى عَمَّن بعد الصحابة في الأخذ بالمصالح المرسلة[٤].

ويقول الشنقيطي ـ رحمه اللَّه: «الحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصلحة المرسلة وإن قرروا في أصولهم أنها غير حجة كما أوضحه القرافي في التنقيح»[٥].

---

(١) انظر: «المذكرة».

(٢) هذه الأمور الثلاثة فصَّلها الشاطبي في «الاعتصام»، وقد جعل هذه الشروط الثلاثة فارقًا بين المصالح المرسلة والبدعة في الدين، انظر كلامه النفيس (ص٣٦٤ ـ ٣٦٨).

(٣) انظر: «المذكرة».

(٤) انظر: «الاعتصام» (٣٥٤ ـ ٣٦٤) ففيها عشرة أمثلة مفصَّلة للمصالح المرسلة.

(٥) «المذكرة» (ص ٢٠٣).

....

[٤]
سد الذرائع

الذرائع هي الوسائل، مفردها ذريعة أي: وسيلة، والمراد بسد الذرائع: قطع الوسائل التي تفضي إلى الفساد حتى ولو لم يرد نص خاص بتحريمها لأن درء المفاسد من أَجَلِّ مقاصد الشريعة.

ومن أمثلة سد الذرائع: بيع السلاح فإنه جائز في ذاته، ولكنه لا يجوز بيعه في الفتنة لأنه ذريعة إلى الفساد، وكذلك تأجير العقار لمن يستعمله في بيع المحرمات، وكذلك بيع العنب لمن عُرف بعصره خمراً[١].

وهذا الأصل مكمل للأصل السابق، فإذا كانت «المصلحة المرسلة» مبنية على جلب المصالح الملائمة لمقصود الشارع فإن «سد الذرائع» مبناه على درء المفاسد التي ذمها الشارع أو نهى عنها.

وقد أكثر الإمام مالك ـ رحمه اللَّه ـ من الاعتماد على هذا الأصل كما اعتمد على سابقه، وقاربه في ذلك الإمام أحمد ﵁.

ويذهب العلامة أبو زهرة[٢] إلى نحو ما قرره الشنقيطي في المصلحة المرسلة، حيث يقول: «ونحن نميل إلى أن العلماء جميعًا يأخذون بأصل الذرائع وإن لم يسموه بهذا الاسم»[٣].

---

(١) انظر: «الوجيز» للدكتور زيدان (ص٢٤٦).

(٢) «مالك: حياته، وعصره ـ آراؤه وفقهه» (ص٣٢٣).

(٣) «المصدر نفسه» (ص ٣٣٤) وإن كان قد بين بعد ذلك ما يزيد به مالك عنهم.

....

[٥]
العـرف[١]

● **العـــرف**: هو ما أَلِفَهُ المجتمع واعتـاده وسار عليه في حياته من قول أو فعل، والعرف والعادة بمعنى واحد عند الفقهاء.

● **والعرف قوليٌّ وعمليٌّ**:

ـ فمثال العرف القـولي: ما تعارف عليه الناس من إطلاق لفظ الولد على الذكر والأنثى مع أن الولد في اللغة يشـمل الذكر والأنثى، وكذلك إطلاقهم اسم اللحم على غير السمك.

ـ ومثال العـرف العملي: اعتبار تقديم الطعـام للضيف إذنًا له بالتناول ولو لم يصرح المضيف بذلك، والتبايع بالتـعاطي دون التلفظ بالإيجاب والقبول، وتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل.

● **والعرف أيضًا عام وخاص**:

ـ فالعام: هو الذي يعم جميع البلاد الإسلامية.

ـ والخاص: ما شاع في قُطر دون غيره أو في طائفة بعينها من أهل الصنائع والحِرَفِ وغيرهم وكل من العام والخاص ينقسم إلى قولي وعملي.

● **وينقسم العرف من حيث الاعتبار وعدمه إلى صحيح وفاسد**:

ـ **أما الـعرف الصحـيح**: فهو ما لا يخالف نصًـا من نصوص الشريعة ولا

(١) أكثره ملخص من «الوجيز» للدكتور زيـدان (٢٥٢ ـ ٢٥٩)، وقليل منه مستفاد من «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (١٤٥ ـ ١٤٩).

....

يفوِّت مصلحة معتبرة ولا يجلب مفسدة، ومن أمثلته: تعارفهم على أن ما يقدمه الخاطب إلى خطيبته من ثياب ونحوها يعتبر هدية، ولا يدخل في المهر، وكتعارفهم على أن المهر المؤجَّل لا يستحق ولا يطالبُ به إلا بعد الفرقة أو الموت.

ـ **وأما العرف الفاسد:** فهو ما كان مخالفًا لنص الشارع أو يجلب ضررًا أو يدفع مصلحة: كتعارفهم بعض العقود الربوية أو بعض العادات المستنكرة في المآتم والموالد والأفراح.

● **أما عن حجية العرف:** فقد اعتبره العلماء أصلاً من أصول الاستنباط، ولهذا كان من قواعدهم: «العادة مُحَكَّمة» وهذه القاعدة هي إحدى القواعد الخمس الكبار التي ذكروا أن الفقه كله ينبني عليها[1]. ومما يتفرع عنها قاعدة: «المعروف عُرْفًا كالمشروط شرطًا»، وهذا يبين مدى اعتدادهم بالعرف الذي عليه الناس.

١ ـ ومن أدلة اعتبار العرف والعادة في فهم أحكام الشريعة: أن الشارع قد راعى الأعراف الصحيحة الصالحة للمخاطبين في كثير من الأحكام فاستثنى ما لا بد لهم منه؛ كاستثناء السلم من عموم النهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده، وكذلك لما نهى عن بيع التمر بالتمر رَخَّص في بيع الرطب على رءوس النخل بمثله من التمر خرصًا أي: تخمينًا، وهو ما يسمى بالعرايا، وذلك لتعارفهم على هذا النوع وحاجتهم إليه، وفي الوقت نفسه أبطل الأعراف الفاسدة: كالتبني وعدم توريث النساء وغير ذلك.

---

(١) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (ص٨).

....

٢ ـ ومن الأدلة أيضًا: أن العرف في حقيقته يرجع إلى دليل من الأدلة المعتبرة، إذ إن منه ما يرجع إلى الإجماع بالاستصناع ودخول الحمامات، فقد جرى العرف بهما بلا إنكار، فيكون من قبيل الإجماع ومنه ما يرجع إلى المصلحة المرسلة لأن العرف له سلطان على النفوس، فمراعاته من باب التسهيل ورفع الحرج ما دام العرف صالحًا غير فاسد، ومن العرف أيضًا ما يرجع إلى سد الذرائع.

٣ ـ وكذلك احتجاج الفقهاء بالعرف في مختلف العصور يُنزَّل منزلة الإجماع السكوتي، فضلاً عن أن منهم من صرح بحجيته دون أن ينكر عليه غيره.

● **ويشترط لاعتبار العرف في بناء الأحكام عليه أمور، وهي:**

١ ـ ألا يكون العرف مخالفًا للنص، بأن يكون عرفًا صحيحًا غير فاسد، وقد شرحنا معنى الصحيح والفاسد.

٢ ـ أن يكون العرف مُطَّرِدًا مستفيضًا بين أهله، معروفًا عندهم، ومعمولاً به بينهم، أو يكون العرف غالبًا بحيث لا يتخلف إلا قليلاً.

٣ ـ أن يكون العرف الذي يُفَسَّر به الحكم موجودًا وقت إنشاء التصرف المحكوم عليه، بأن يكون حدوث العرف سابقًا على وقت التصرف، ثم يستمر إلى زمان التصرف فيقارنه، أي: يكون سابقًا، ومقارنًا.

وعلى هذا الشرط: فإن الوصايا وحجج الأوقاف ووثائق الزواج تفسر بالعرف الذي كان موجودًا في زمان كتابتها دون الأزمنة اللاحقة.

فمثلاً: لو وقف شخص عقاره على العلماء في بعض العصور السابقة فإن

....

العرف المقارن يفسر العلماء بعلماء الدين خاصة، فلا يصح أن يُفَسَّر إلا بذلك العرف، ولا يجوز أن يفسر بعرف أهل زماننا الذين جرت عادتهم بإطلاق اسم العالم على عالم الدين وغيره من أهل الطب والفلك والكيمياء وغيرهم، لأن هذا عرف متأخر عن زمان صاحب الوقف.

٤ ـ ألا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمون العرف، لأن ذلك يكون استثناءً مما تعارف عليه الناس، ومثاله: أن يكون عرف السوق أن مصاريف النقل على المشتري فيتفق المتبايعان على أن مصاريف النقل على البائع، فهنا يُقَدَّم ما صرَّحا به على ما جرى عليه العرف، لأن العرف ضمني والاتفاق صريح، والصريح مقدم على الضمني.

● الأحكام المبنية على العرف والعادة تتغير إذا تغيرت العادة، وهذا التغير لا يتناول إلا الأحكام المبنية على العرف، فلا يمس الأحكام القطعية التي جاءت بها الشريعة، كما أن هذا التغير لا يُعَدُّ نسخًا للشريعة، لأن الحكم باقٍ ولكن لم تتوافر له شروط التطبيق فطبق غيره.

ومن أمثلة ذلك أن أبا حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ اكتفى في الشهود بوجود العدالة الظاهرة وذلك لغلبة الصلاح والصدق على الناس ولكن زمان صاحبيه أبي يوسف ومحمد كثر الكذب فصار الأخذ بظاهر العدالة مفسدة وضياعًا للحقوق فقالا بلزوم تزكية الشهود.

● العرف ليس دليلاً مستقلاً يُشْرَع الحكم في الواقعة بناءً عليه، وإنما هو دليل يُتَوَصَّل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص ومن ألفاظ المتعاملين وأفعالهم حتى يمكن تنزيل النصوص على وقائع المكلفين دون إخلال بقصد الشارع أو مصالح المكلفين المبنية على ما أَلِفُوه وتعارفوه فيما بينهم.

....

• وللعرف تطبيقات كثيرة، يقول السيوطي ـ رحمه اللَّه ـ «اعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجِعَ إليه في الفقه في مسائل لا تُعَدُّ كثيرة» ثم ذكر ـ رحمه اللَّه ـ أمثلة كثيرة لهذه القاعدة في أبواب الفقه المختلفة: كسن الحيض، والبلوغ، والنفاس، وغير ذلك كثير[1] مما يؤكد على أهمية العرف في فهم أحكام الشريعة وتنزيلها على الوقائع».

[٦]
الاستصحاب

• **من أفضل تعريفات الاستصحاب:** «أنه استدامة إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًا»[2].

• **الاستصحاب أربعة أقسام، وهي:**

١ ـ استصحاب البراءة الأصلية: كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية.

٢ ـ استصحاب ما دلَّ الشرع أو العقل على وجوده: كاستصحاب الحِلِّ في النكاح حتى يقوم الدليل على إنهائه.

٣ ـ استصحاب الحكم الأصلي: إباحة كان أو حظرًا[3].

---

(١) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٩٩ ـ ١١٢).

(٢) «أعلام الموقعين» (١/٣٣٩)، وقد سبق شرح معنى الاستصحاب وبيان أمثلة له في خلال شرحنا للقواعد الفقهية التي أوردها المؤلف في الفصل السابق (راجع تعليق رقم ٦٦)، وهذا يغنينا عن التفصيل هنا.

(٣) فالأصل في العادات الإباحة والأصل في العبادات الحرمة كما سبق أن بيناه (راجع التعليقات: ٨٤ ـ ٨٦).

....

٤ ـ استصحاب الوصف: كاستصحاب الحياة بالنسبة للمفقود[١] .

● وقد اختلف في حجية الاستصحاب، والصحيح أنه حجة بشرط فَقْدِ غيره من الأدلة. ومما يدل على حجية الاستصحاب:

١ ـ استقراء أدلة الشرع: فقد ثبت بالاستقراء أن الأحكام الشرعية تبقى على ما قام عليه الدليل حتى يقوم دليل على التغيير، وكل مُقَرَّرات الشريعة تؤيد الاستصحاب.

٢ ـ بداهة العقول: فإذا ثبت أن فلانًا حيٌّ أو مسلم أو عدل ـ لا يحكم بموته أو فسقه إلا بدليل، وإن مقررات العقول من ناحية وجود الأشياء أو وجود صفاتها تسير على الحكم باستصحاب الحال[٢] .

٣ ـ أن الاستصحاب «طريق في الاستدلال قد فُطر عليه الناس وساروا عليه في جميع تصرفاتهم وأحكامهم»[٣] .

● والاستصحاب مع كونه أحد المصادر التي يُستمدُّ منها الحكم إلا أنه مصدر متأخر جدًا، فإن المجتهد يطلب الحكم في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده نظر في الاستصحاب، فهو آخر مدار الفتوى[٤] .

● وينبغي أن يُعلم أن الاستصحاب لا يُثبِت حكمًا جديدًا، ولكنه يستمرُّ

---

(١) «أصول الفقه» أبو زهرة (٢٦١ ـ ٢٦٣) باختصار بالغ.

(٢) ذكر هذين الدليلين الشيخ أبو زهرة في كتابه: «أصول الفقه» انظر: (ص٢٦١).

(٣) «علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٩٢).

(٤) انظر: «إرشاد الفحول» (ص٢٣٧).

....

به الحكم السابق، وذلك الحكم السابق يكون ثابتًا بدليل معتبر غير الاستصحاب[1] .

هذا، وقد سبق لنا شرح بعض قواعد الاستصحاب بما يشتمل على أمثلة موضحة لحقيقة الاستصحاب[2] ، وهو ما يغني عن مزيد من القول هنا.

(١) انظر: «الوجيز» للدكتور زيدان (ص ٢٦٩، ٢٧٠).

(٢) راجع التعليقات (٦٦، ٨٤ ـ ٨٦).

فصل [١٠]

وَالأمْرُ بالشيءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّه، النهْيُ عَنِ الشيءِ أَمْرٌ بضدِّه، ويَقْتَضِي الفسادَ إلا إذا دَلَّ الدليلُ على الصِّحَّة، والأمْرُ بعدَ الحَظْر يردُّه إلى مَا كانَ عليه قبل ذلكَ.

والأمْرُ والنهْيُ يَقتضيانِ الفَوْرَ، ولا يَقْتَضِي الأَمْرُ التَّكرار، إلا إذا عُلِّقَ على سَبَب فيَجبُ أو يُسْتَحَبُّ عندَ وُجود سَبَبِه.

والأشياءُ المُخَيَّرُ فيها: إنْ كان للسُّهولة على المُكَلَّف فهُوَ تخيير رغبة واختيار، وإن كان لمصلحة مَا وُلِّيَ عليه فهُوَ تخييرٌ يجبُ تعيينُ مَا ترجَّحَتْ مصلحتُهُ.

وألفاظُ العُمُوم: ككُلٍّ، وجَميع، والمفرد المضاف، والنكرة في سياق النَّهْيِ أو النَّفْي أو الاستفهام، والمُعَرَّف بأل الدَّالة على الجِنْسِ أو الاسْتِغْراق ـ كُلُّها تَقْتَضِي العُمُومَ. والعِبْرَةُ بعُمُومِ اللفظ لا بخُصوصِ السَّبَب.

ويراد بالخاصِّ العامَّ، وعكسُهُ، مَعَ وجود القرائنِ الدالَّة على ذلكَ. وخطابُ الشَّارِعِ لوَاحد من الأُمَّة أو كلامُهُ في قضية جزئية ـ يشمل جميعَ الأُمَّة وجميعَ الجُزْئيَّات إلا إذا دلَّ دليلٌ على الخُصوصِ. وفِعْلُهُ ﷺ: الأصلُ فيه أن أُمَّتَهُ أُسْوَتَهُ في الأحكامِ إلا إذا دلَّ دليلٌ على أنه خاصٌ به(٩١) .

---

(٩١) ذكر المؤلف هنا طائفة من القواعد الأصولية أكثرها يتعلق بالأوامر والنواهي والعام والخاص، وقد سبق شرح ذلك كله في موضعه من الكتاب، فإن المؤلف ـ رحمه اللَّه ـ قد فَرَّق القول فيها في غير موضع، وقد جمعنا قواعد كل باب في موضعه المناسب وشرحناه ثَمَّ، وذلك لئلا يتشتت ذهن القارئ، ولذا فقد أوردنا كل ما ذكره المؤلف هنا في مواضعه السابقة من الكتاب، وذلك في خلال الشرح، أما هنا فقد أوردنا كلامه في صلب المتن

وإذا نَفَى الشَّارعُ عبادةً أو مُعَامَلةً فهُوَ لفسادِها، أو نَفْي بعضِ ما يَلْزَمُ فيها فلا تُنْفَي لِنَفْيِ بعضِ مُسْتَحَبَّاتِها(٩٢) .

لنحافظ على ترتيب النص المشروح، ولذا لم نتعرض هنا لشرحه.

(٩٢) هذه من القواعد النافعة التي تتعلق بفهم كلام اللَّه وكلام رسوله ﷺ ، وإن كان وجه تعلقها بما سبقها غير واضح، إلا إن كان المؤلف قد ذكرها لما فيها من بيان حكم المنفي[1] ، ومعلوم أن النفي قريب في الدلالة من النهي، ولمَّا كان قد ذكر حكم النهي في مطلع هذا الفصل فكأنه رأى أن يتمم ذلك ببيان حكم النفي، واللَّه أعلم.

ومقصود القاعدة: بيان حكم ما نفاه الشارع من الأسماء والأفعال الشرعية: من مثل قوله تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ..**﴾ الآية [النساء:٦٥] ، وقوله سبحانه: ﴿**وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور:٤٧]، وقوله تعالى: ﴿**أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا**﴾ [الأنفال:٤] ، وقول النبي ﷺ : «**لا إيمان لمن لا أمانة له**»[2] ، وقوله: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[3] ، ونحوها من الأحاديث.

والناس في هذا الباب قد تطرفوا: ففريق جعل النفي نفيًا لأصل الشيء المنفي بحيث لا يبقى منه شيء، فالإيمان هنا قد انتفى عن صاحبه بالكلية، فمن فعل شيئًا من الأمور المذكورة فهو كافر لانتفاء الإيمان عنه.

---

(١) وذلك أن الإنشاء ينقسم إلى أمر ونهي، والخبر ينقسم إلى إثبات ونفي، فكان الإثبات في الإخبارات نظير الأمر في الإنشاءات، وكان النفي في الإخبارات نظير النهي في الإنشاءات.

(٢) رواه أحمد (٣/ ١٣٥، ١٥٤، ٢١٠، ٢٥١)، وابن حبان (إحسان/ حديث رقم ١٩٤).

(٣) رواه البخاري (حديث ٧٥٦)، ومسلم (حديث ٣٩٤).

....

وفريق آخر على الضد من ذلك، حيث جعل النفي واقعًا على الكمال، أي: لا إيمان كامل ولا صلاة كاملة، وفسروا الكمال بكمال المستحبات، أي: إن زوال شيء من هذا لا ينفى أصل الشيء المنفيّ ولا جزءًا منه، وإنما ينفي الأمور الكمالية المستحبة.

وأهل الحق وسط بين هذين، حيث فقهوا سنة العرب في كلامها، وهي التي ورد بها كلام اللَّه وكلام رسوله ﷺ، فجعلوا المنفيّ هو الكمال الواجب، فلا هو نفيٌ لأصل الشيء بحيث يذهب كله، ولا هو نفي لمستحباته بحيث يبقى كله، وإنما كل ما ورد نفيه في الكتاب أو السنة نَفْيٌ للكمال الواجب أي: لانتفاء بعض الواجبات، ولهذا لا يلزم من كون الإيمان ناقصًا عن الواجب أن يكون باطلاً حابطًا.

أما الدليل على أن النفي ليس نفيًا لأصل الشيء: فإن عادة العرب وغيرهم في كلامهم أنهم ينفون الشيء تارة لانتفاء ذاته، وتارة لانتفاء مقصوده وفائدته، فيقال فلان ليس بآدمي، أي: إنه خارج عن موجب الإنسانية في الأخلاق والمروءة ونحوها مع أنه لم يعدم كل صفات الإنسانية، فكذلك الإيمان قد يُنْفَى لانتفاء بعض واجباته مع بقاء واجباته الأخرى.

وأما الدليل على أنه نفيٌ للكمال الواجب لا المستحب: فذلك لأن الشيء إذا كملت واجباته كيف يصح نفيه، فإن العمل إذا فُعِل كما أوجبه اللَّه لا يصح نفيه لانتفاء شيء من مستحباته، وإنما ينفي إذا انتفت بعض واجباته.

وهذه من القواعد الكبار الجامعة بين أصول الاعتقاد وأصول العمل، فثمرتها: اعتقادية وفقهية، إذ بها يتبين حقيقة الحكم على الناس بالإيمان

وتَنْعقِدُ العُقودُ وتنفسِخُ بكلٍّ ما دلَّ على ذلكَ من قَوْلٍ أو فِعْلٍ(٩٣) .

والكفر والنفاق والفسق، وهذا محله كتب العقائد، وبها يتبين ما هو واجب في العبادة وما تصح الأعمال بوجوده وتبطل بانتفائه، وهذا موضعه كتب الفقه.

وقد حرصنا على تلخيصها ما أمكن وإلا فهي أوسع من هذا وأكبر[١].

(٩٣) مراده بهذه القاعدة: أن العبرة في العقود بالمقاصد والنيات لا مجرد الصيغة، فكل ما دل على مراد المتعاقدين ومقصودهما مما تعارفا عليه وتفاهما به سواء كان ذلك باللفظ أو الفعل أو الإشارة أو العرف العام بين الناس أو العرف الخاص بينهما ـ كل ذلك يجوز أن ينعقد به العقد، وكذلك يقال في الفُسُوخ، فإن للفُسُوخ أحكام العُقُود في هذا الباب.

---

(١) ومن أكثر من عني ببيان هذه القاعدة واستثمرها في العقيدة والفقه: شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد رأيناه يستشهد بها في مسألة الأسماء والأحكام، وهي من مسائل العقيدة (انظر: «مجموع الفتاوى» ٧/ ١٩٨ ـ ٢٠٢)، كما استشهد بها في باب الصلاة وما يجب فيها (انظر: «مجموع الفتاوى» ٢٢/ ٥٣٠ ـ ٥٣٢)، وانظر تتمة بيانه لهذه القاعدة في (١٩/ ٢٩٠ ـ ٢٩٥)، (٢٥/ ١٥٥ ـ ١٦٠).

• والمَسَائِلُ قِسْمَان: مُجْمَعٌ عليها: فتَحْتَاجُ إلى تَصَوُّر وتصوير، وإلى إقامةِالدَّليلِ عليها، ثُمَّ يُحْكَمُ عليها بعدَ التَّصْويرِ والاسْتدلال(٩٤).

وقِسْمٌ فيها خلافٌ: فتَحْتَاجُ مع ذلكَ إلى الجَوَابِ عن دليل المنازِعِ(٩٥).

هذا في حقِّ المُجْتَهِدِ والمُسْتَدِلِّ، وأمَّا المُقَلِّدُ فوظيفتُهُ السُّؤَالُ لأهْلِ العِلْم.

• والتَّقْليدُ: قَبُولُ قولِ الغَيْرِ مِنْ غَيْرِ دَليلٍ(٩٦).

الاجتهاد والتقليد

(٩٤) ذكر هنا ثلاث مراتب في المسائل المجمع عليها:

إحداها: تصور المسألة وتصويرها: والغالب أنه يقصد بذلك بيان المسألة بوصف حقيقتها: فالتصور هو: تبيُّن المسألة بنفسه وإدراك حقيقتها إدراكًا ذاتيًا، وأما تصويرها: فهو وصفها للغير وصفًا مُبينًا.

والمرتبة الثانية: الاستدلال عليها: وهو بيان الدليل الذي قامت عليه المسألة ووجه دلالته على الحكم.

والمرتبة الثالثة: الحكم الذي هو ثمرة الاستدلال.

(٩٥) المنازع: هو المخالف، وعلى هذا تكون المراتب في المسائل المختلف فيها أربعًا: وهي الثلاث السابقة، والرابعة هي الجواب عن دليل المخالف، لأنه بعد تصوير المسألة والاستدلال عليها والانتهاء إلى حكم معين فيها يبقى دليل المخالف مُوهِنًا لدليله ما لم يُجب عنه، فإن أجاب عنه جوابًا صحيحًا شافيًا فقد استوفى سبيل الحكم على المسألة.

(٩٦) هنا ثلاثة أشياء: التقليد والاتباع والاجتهاد: فأدناها التقليد، وأعلاها الاجتهاد، والاتباع فوق التقليد ودون الاجتهاد، ولم يعرِّف المؤلف إلا

....

التقليد، وقد أوجز في بيانه، ولذا نذكر ما لم يذكره ونوضح ما ذكره في الأسطر التالية:

● أما التقليد والاتباع: فلم أجد في بيانها أفضل من كلام الإمام ابن عبد البر ـ رحمه اللَّه ـ حيث يقول:

«حد العلم عند العلماء والمتكلمين في هذا المعنى: هو ما استيقنته وتبينته، وكل من استيقن شيئًا وتبيَّنَهُ فقد علمه، وعلى هذا: من لم يستيقن الشيء وقال به تقليدًا فلم يَعْلَمهُ.

والتقليد عند العلماء غير الاتباع:

لأن (الاتباع): هو تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه.

و(التقليد): أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، وتأبى من سواه، أو أن يتبين لك خطؤه، فتتبعه مهابةَ خلافه وأنت قد بان لك فساد قوله، وهذا مُحَرَّم القول به في دين اللَّه سبحانه وتعالى»[1] .

● وأما الاجتهاد: فهاك عبارة الإمام الغزالي في بيانه:

«هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يُستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال: اجتهد في حَمْل حجر الرَّحَى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة، لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصًا ببذل المجتهد وسعة في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام: أن

(١) «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر ـ تحقيق أبي الأشبال الزهيري (ص٧٨٧).

● **فالقَادرُ على الاسْتدْلال: عليه الاجْتهادُ والاسْتدْلالُ، والعَاجزُ عَنْ ذلكَ: عليه التَّقْليدُ والسؤالُ، كما ذَكَرَ اللَّهُ الأمْرَيْنِ في قوله: ﴿فاسألوا أهل الذِّكْرِ إن كُنتُم لا تَعْلَمُونَ﴾، واللَّه أعلمُ(٩٧).**

يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد من الطلب»[١].

وقد ذكر للمجتهد شرطين:

أحدهما: أن يكون محيطًا بمدارك الشرع، متمكنًا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

والشرط الثاني: أن يكون عدلاً مجتنبًا للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يُشترط لجواز الاعتماد على فتواه».

ثم إنه ـ رحمه اللَّه ـ فصَّل الكلام عن الشرط الأول وبسط القول في بيان العلوم التي يكون بها محيطًا بمدارك الشرع[٢].

(٩٧) كلام المؤلف هنا ـ على وجازته ـ بيِّنٌ وافٍ، مطابق لما عليه المحققون من العلماء، فإن التقليد جائز ولكن جوازه ليس مطلقًا، وإنما يكون ـ كما قرره هنا ـ في حق العاجز عن الاجتهاد والاستدلال، وهذا رأيٌ رشيد معتدلٌ بين من اشتط فحرَّم التقليد على كل أحد حتى على العاجز عن الاجتهاد، وبين مَنْ أوجب التقليد على كل أحد حتى أولي العلم، وهو ما غلب على جماهير المتأخرين.

ووجه اشتمال الآية المذكورة على الأمرين: أن هاهنا سائلاً ومسؤولاً:

---

(٢) «المستصفى» (٢/ ١٩٩).

(٣) انظر: «المستصفى» (٢/ ١٩٩ ـ ٢٠٣).

....

فالسائل لأهل الذكر هو المقلد والعاجز عن الاستدلال، والمسئول هو القادر على الاستدلال وهم أهل الذكر أنفسهم.

وهاك نصًا جامعًا لشيخ الإسلام - رحمه الله - يحسم النزاع في هذه المسألة ويفصِّل ما أجمله المؤلف هنا، ويوسع دائرة القول لتشمل حكم الاجتهاد والتقليد في الأصول الاعتقادية والفروع العملية مبينًا القول الوسط في كل منهما: يقول - رحمه الله:

«**أما في المسائل الأصولية**[1]: فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم مَنْ يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء، حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة، قالوا: لأن العلم بها واجب، ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص.

وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك؛ فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يُكَلَّف العلم بها؟ وأيضًا فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخر: من اضطرار[2] وكشفٍ[3] وتقليد مَنْ يعلم أنه مصيب، وغير ذلك.

---

(١) يعني هنا بالمسائل الأصولية: مسائل أصول الدين ويقصدون بها علم العقيدة.

(٢) اضطرار: أي: بدون جهد واستدلال، لأن المرء يكون مضطرًا إليه بغير حاجة إلى بحث ونظر، ومنه جاء «العلم الضروري» لأن المرء يضطر إلى معرفته بدون تعلم واكتساب: كالعلم بأن الاثنين أكبر من الواحد، وأن الأسود والأبيض لا يجتمعان، ونحو ذلك.

(٣) الكشف: هو طريق الصوفية والمتعبدة الذين يروضون أنفسهم بأنواع العبادة والذكر حتى تصفو قلوبهم وتكون مهيأة لتلقي الفتوح والمعارف الربانية، وهذه المعارف يسمونها كشفًا، ومنها ما حق ومنها ما هو باطل. انظر كتابي: «الإمام الغزالي في الميزان السلفي» ففيه تفصيل لمسألة الكشف وما يقبل منه وما يرد.

....

وبإزاء هؤلاء قوم من المُحَدِّثة والفقهاء والعامة قد يُحَرِّمون النظر في دقيق العلم[١] والاستدلال والكلام فيه، حتى ذوي المعرفة به وأهل الحاجة إليه من أهله، ويوجبون التقليد في هذه المسائل أو الإعراضَ عن تفصيلها.

وهذا ليس بجيد أيضًا، فإن العلم النافع مستحب، وإنما يُكْرَه إذا كان كلامًا بغير علم، أو حيث يضر، فإذا كان كلامًا بعلم ولا مضرة فيه فلا بأس به، وإن كان نافعًا فهو مستحب، **فلا إطلاقُ القول بالوجوب صحيحًا، ولا إطلاقُ القول بالتحريم صحيحًا.**

وكذلك المسائل الفروعية[٢] : من غالية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل أحد، حتى على العامة! وهذا ضعيف، لأنه لو كان طلبُ عِلْمها واجبًا على الأعيان فإنما يجب مع القدرة، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تتعذر أو تتعسر على أكثر العامة.

وبإزائهم مِنْ أتباع المذاهب مَنْ يوجب التقليد فيها على جميع من بَعْدَ الأئمة: علمائهم وعوامِّهم.

ومِن هؤلاء مَن يوجب التقليد بعد عصر أبي حنيفة ومالك مطلقًا، ثم هل يجب على كل واحد اتِّباعُ شخص معين من الأئمة يقلده في عزائمه ورخصه؟ على وجهين، وهذان الوجهان ذكرهما أصحاب أحمد والشافعي، لكن هل يجب على العامي ذلك؟

---

(١) يقصد بالعلم هنا أيضًا: علم العقيدة الذي يُسَمَّى «علم الكلام» وعلم «أصول الدين».

(٢) المسائل الفروعية: هي الفقهية، فمن هنا يبدأ الكلام عن الاجتهاد والتقليد في الفقه، فإن كل ما سبق متعلق بالاجتهاد والتقليد في العقيدة.

....

والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة؛ والتقليد جائز في الجملة: لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويُحَرِّمون التقليد ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرِّمون الاجتهاد وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد.

فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟

هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد: إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد وإما لعدم ظهور دليل له، فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء.

وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد فإن الاجتهاد مَنْصِبٌ يقبل التَّجزِّي والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادرًا في بعضٍ عاجزًا في بعضٍ، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب، فأما مسألة واحدة من فن فَيَبْعُدُ الاجتهاد فيها، واللَّه سبحانه أعلم»[1] .

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٢٠٢ ـ ٢٠٤).

هذا ختام ما كتبناه، وتمام ما أردناه، سائلين الله جل في علاه أن يجعل خير أعمالنا خواتيمها، وخير أيامنا يوم نلقاه. وقد كان الفراغ منه بحمد اللّه تعالى في عصر الجمعة، الثاني من ربيع الأول في السنة الثانية والعشرين بعد الأربعمائة وألف من الهجرة النبوية، على صحابها أزكى صلاة وأكمل تحية.

وإني لأحمد اللّه تمام الحمد وأبقاه، وأشكره أبلغ الشكر وأزكاه، على أن علمني ما لم أكن أعلم، وبصرني بما كنت عنه في عمى، وأسعدني بتلاوة كتابه وتفهم خطابه، الذي هو مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، وطريق الحسنى وزيادة.

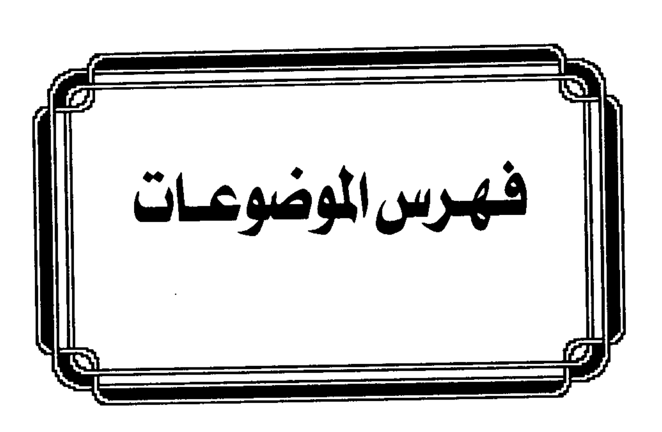
والصلاة والسلام على من عَلَّم الناس الدين، وهداهم بإذن ربه إلى الصراط المستقيم، وعلى أصحابه الطيبين، وآل بيته الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

كتبه

الفقير إلى عفو مولاه، المقر بعظيم ما أولاه:

أبو الفضل

عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم


فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع | **الصفحة**